HENRI WALD

Realitate și limbaj

INSTITUTUL DE FILOZOFIE
AL
ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

HENRI WALD

REALITATE ȘI LIMBAJ



EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
BUCUREȘTI 1968

TABLA DE MATERII

INTRODUCERE

Munca, vorbirea și gîndirea sînt dimensiunile fundamentale ale omului. Antropoidul a devenit om din momentul în care, inventînd unealta, a început să se opună mediului înconjurător, să-și cheme semenii în ajutor și să se gîndească la ce are de făcut.

Descoperirea rolului decisiv pe care îl are vorbirea atît în procesul muncii, cît și în procesul gîndirii i-a împins pe unii teoreticieni contemporani ai limbajului să topească în vorbire atît gîndirea, cît și munca. Din gîndire nu mai rămîne decît o neliniște care însoțește operațiile cu semne, iar din muncă nu mai rămîne decît un șir de retroacțiuni semiotice.

Absorbind munca și gîndirea, vorbirea se reduce la un sistem de semne și duce, în cele din urmă, la dispariția existenței proeminente a omului. Dacă munca și gîndirea dispar, atunci, în mod firesc, dispare și omul.

Studiul limbajului a dus, în zilele noastre, la ivirea unui antiumanism raționalist și scientist, care, față de cel afectiv al existențialismului, mi se pare și mai desperat.

Împotriva acestui neoantiumanism este îndreptată cartea care începe acum.

1. DISPARE GÎNDIREA ?

Materia „dispăruse“ la sfîrșitul veacului trecut, în urma descoperirii electromagnetismului și radioactivității. Lenin explicase atunci că nu dispare însăși materia, ci doar „limita pînă la care cunoscusem pînă acum materia, iar cunoașterea noastră pătrunde mai adînc; dispar unele însușiri ale materiei care păreau pînă acum absolute, imuabile, primordiale (impenetrabilitatea, inerția, masa etc.) și care acum se dovedesc a fi relative, inerente numai unor anumite stări ale materiei. Căci dintre toate «proprietățile» materiei, *unica* de a cărei recunoaștere e legat materialismul filozofic este

aceea de a fi o *realitate obiectivă*, de a exista în afara conștiinței noastre"[1].

Pozitivismul a continuat, totuși, să reducă obiectul material la un ansamblu de operații sensibile ale subiectului, lăsînd gîndirii doar menirea de a organiza în mod coerent relațiile dintre diferitele fapte de experiență. Și astfel, încetul cu încetul, ontologia a fost absorbită de gnoseologie, gnoseologia de logică și, în cele din urmă, n-a mai rămas din logică decît o sintaxă a limbajului științific. Dacă se contestă existența obiectivă a proprietăților esențiale, gîndirea se atrofiază și nu mai lasă în urma ei decît semnele sensibile cu ajutorul cărora s-a desfășurat. Lipsit de esențialitate, obiectul se dezobiectivează, se subiectivează, și nu mai trebuie să fie *gîndit*, ci doar *numit*. Fără proprietățile lui esențiale, obiectul încetează să mai fie obiect și se dizolvă în senzațiile subiectului, iar gîndirea încetează să mai fie gîndire și se pierde în sistemul de semne în care și prin care a funcționat. O lume lipsită de dimensiunea esențialității poate fi stăpînită de om fără gîndire, doar cu ajutorul uneltelor și al sistemelor de semne.

Convins că semnificația nu este nimic altceva decît „o fizionomie"[2], Ludwig Wittgenstein scria că „a înțelege o frază înseamnă a înțelege un limbaj; a înțelege un limbaj înseamnă a fi stăpîn pe o tehnică"[3]. Pentru el nu există nici identitate obiectivă și nici vreun semn care să obiectiveze reflectarea subiectivă a acestei identități. „Identitatea obiectului o voi exprima prin identitatea semnului, și nu cu ajutorul unui semn de identitate"[4]. În concepția sa despre lume, teologia devine o gramatică, deoarece „gramatica este aceea care spune ce gen de obiect este ceva"[5].

Gîndirea apare, astfel, ca o iluzie naivă, care se ivește în decursul operațiilor cu semne. Gîndirea începe să fie socotită ca o prejudecată a veacurilor trecute. Roland Barthes crede că „istoria științelor umane ar fi astfel, într-un anume sens, o diacronie de metalimbaje..."[6], iar Abraham Moles cere ca legile cunoașterii științifice „să fie supuse de către epistemologie unei analize semantice

---

[1] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 271.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 282.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 80.

[5] *Ibidem*, p. 243.

[6] Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Utrecht, 1965 p. 167.

și frecvențiale, asemănătoare aceleia a ori cărui alt tip de mesaj, dînd naștere unei *epistemologii statistice*" [7].

Topirea obiectelor în subiect a dus, în mod paradoxal, la aruncarea subiectului în lumea obiectelor. Reducerea lumii la aspectele ei sensibile a atras după sine reducerea cunoașterii la sensibilitate. Excesul de umanism a generat antiumanismul. Subiectivismul s-a răsturnat în obiectivism și abstractismul s-a prăbușit în concretism. Din *creator* al acestei lumi, omul s-a trezit, dintr-o dată, *azvîrlit* în această lume.

Într-un asemenea climat intelectual, chiar și unul din cei mai de seamă lingviști contemporani — Émile Benveniste — este de părere că „a gîndi înseamnă a mînui semnele limbii" [8].

Avînd proprietatea de a se face uitată, vorbirea a atras atenția asupra ei în mult mai mică măsură decît gîndirea. Pînă acum o sută de ani vorbirea era considerată, în general, doar ca un instrument cu ajutorul căruia oamenii își comunică unii altora gînduri deja formate. Upanișadele afirmaseră de mult că dacă nu ar exista vorbirea nu ar fi cunoscute nici binele, nici răul, nici adevărul și nici minciuna, nici satisfacția și nici decepția, dar de atunci încoace puțini au fost aceia care s-au oprit asupra rolului pe care îl joacă vorbirea în însăși formarea gîndurilor.

În vremea din urmă însă, descoperirea faptului că vorbirea nu este numai un mijloc de comunicare, ci și un mijloc de formare a ideilor, că limbajul este unitatea dintre vorbire și gîndire, a dus la transformarea gîndirii într-un efect secundar al vorbirii. De vreme ce „limba, departe de a fi doar un instrument al gîndirii noastre, este substanța și esența ei..." [9], se pot construi mașini care să combine semne fără să mai fie tulburate de gîndire. O mașină cibernetică se dispensează de gîndire. Tocmai prin faptul că a scăpat de gîndire este superior creierul electronic celui uman. Eliberată de gîndire, mașina este mai precisă, mai rapidă și mai supusă.

Într-adevăr, o asemenea lume, în care n-ar exista nimic altceva decît diverse sisteme de organizare a materiei, care ar emite și ar recepționa mesaje, ar fi inevitabil sortită unei „morți informaționale".

---

[7] Abraham Moles, *Théorie informationnelle de la perception*, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, 1965, p. 221.

[8] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 74.

[9] Pierre Souyris, *Langue et réification*, în „Esprit", februarie, 1967, p. 336.

Presa, radioul, televiziunea, cinematograful ar duce, în cele din urmă, la o nivelare perfectă a informației. Oamenii ar sta față în față fără să mai aibă ce să-și comunice unii altora. Banalizarea ar duce la o tăcere absolută. Fără gîndire, nimic nou nu ar mai fi posibil, acolo unde dezordinea a învins ordinea, unde uniformizarea a distrus diferențierea, unde nivelarea a șters reliefurile.

Gîndirea s-a ivit însă tocmai din opoziția omului față de tendințele ruinatoare ale naturii. Gîndirea este, înainte de toate, un refuz : refuzul haosului și al risipei. Inventînd unealta și vorbirea, omul a început să gîndească, să depășească oglindirea senzorială a fenomenului, reflectînd esențe din ce în ce mai adînci, să treacă dincolo de prezent, fandînd într-un viitor din ce în ce mai îndepărtat, să se distanțeze de concret, făurind abstracții din ce în ce mai înalte. Ed. Morot-Sir remarca și el că „gîndirea nu poate gîndi altfel decît prin opoziție și în aceasta constă obligația intelectuală prin excelență“ [10].

Prin gîndire, omul refuză să rămînă la oglindirea senzorială a individualului, a concretului, a prezentului, refuză să se supună forțelor spontane ale naturii, refuză să se oprească la cunoștințele dobîndite și la realizările obținute. Acceptarea, ori nici nu este precedată de gîndire, ori marchează încetarea ei. Gîndirea este un act de împotrivire. Gîndind, cu ajutorul uneltelor și al vorbirii, a izbutit omul să devină singura ființă în stare să se opună mediului său înconjurător.

Ceea ce caracterizează gîndirea nu sînt formele ei logice — noțiunea, judecata, raționamentul — general-umane și de maximă stabilitate, ci procesul care se desfășoară în și prin ele. După cum *stabilitatea* relativă a lucrurilor nu anulează *mișcarea* lor absolută, tot așa *formele logice* ale gîndirii nu împiedică *activitatea* gîndirii. Mișcarea absolută a lucrurilor este condiționată tocmai de relativa lor stabilitate. Există totdeauna *ceva* care se află în mișcare. Formele logice fac posibilă gîndirea tocmai prin extrema lor stabilitate. Cum ar fi putut gîndirea, în ciuda prăbușirii Turnului lui Babel, să reflecte proprietățile stabile ale lucrurilor fără stabilitatea formelor ei logice ? Mișcîndu-se, gîndirea caută mereu ceea ce este stabil, constante din ce în ce mai adînci.

Gîndirea este prin însăși originea și esența ei un act polemic, eretic, negator. Însă gîndirea nu neagă niciodată în mod absolut, ci

---

[10] Ed. Morot-Sir, *La pensée négative*, Paris, Aubier, 1947, p. 119.

numai relativ : negînd, afirmă. Dacă non-existența gîndirii este posibilă, gîndirea non-existenței este imposibilă. Gîndirea nu poate gîndi neantul, ci numai depășirea. Înainte de a conchide că „negația este consacrarea rațiunii“ [11], Jean Trouillard precizează că este vorba de „o negare care nu e niciodată îndeplinită o dată pentru totdeauna, ci trebuie *fără întrerupere reînnoită*, căci negarea rațiunii nu înseamnă respingerea ei, ci depășirea ei“ [12].

Gîndirea este cea mai înaltă formă de manifestare a permanentei nemulțumiri umane față de ceea ce s-a și realizat. Practica este demersul pozitiv al acestei nemulțumiri.

Primejdia degradării spiritului în litera lui a provocat multiple reacțiuni. Indignat de „cultul literei-imagine“, Ferdinand de Saussure îi chema pe lingviști să se opună acestei noi căderi a spiritului sub dominația materiei, să lupte împotriva răsturnării raporturilor ierarhice dintre limbaj și scriere. Mai recent, Giorgio de Santillana spunea că „din momentul în care se creează scrierea, începe administrația și încetează gîndirea...“ [13]. Dar riposta cea mai violentă împotriva „dispariției gîndirii“ a venit din partea lui Martin Heidegger. Fiind de părere că „esența tehnicii n-are nimic uman“ [14] și că „a vorbi limba este cu totul deosebit de : a utiliza limba“ [15], el atrage atenția că „cine începe să scrie cînd iese la iveală gîndirea seamănă cu acei oameni care se refugiază într-un adăpost împotriva vîntului cînd acesta suflă prea tare“ [16].

Subordonată vorbirii și gîndirii, scrierea nu împiedică desfășurarea rațiunii mai mult decît stingherește aerul zborul păsărilor. Principala realizare a scrierii nu constă în „alienarea“ gîndirii de ea însăși, ci în sprijinirea ei.

Solidificarea gîndirii este un rezultat secundar al scrierii. Menirea ei principală a fost să sporească ritmul de generalizare și abstractizare, să tezaurizeze și să colectivizeze amintirea succeselor. Mortificarea gîndirii este un deșeu al scrierii tot așa cum absurditatea este un deșeu al rațiunii. Scrierea a desăvîrșit caracterul *mediat* al legăturii omului cu mediul său ambiant. „Nu există altă

---

[11] Jean Trouillard, *Raison et négation*, în *Crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, 1960, p. 38.
[12] *Ibidem*, p. 30.
[13] Giorgio de Santillana, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p. 32.
[14] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, P.U.F., 1959, p. 93.
[15] *Ibidem*, p. 139.
[16] *Ibidem*, p. 91.

apropriere a lumii decît aceea care trece prin medierea semnelor"[17], scrie Lucien Sebag. El are perfectă dreptate cînd subliniază că „puterea umană veritabilă rezidă în simbolizare"[18].

De altfel, însăşi unealta este şi un simbol. Ea este un fragment de natură care începe să simbolizeze anumite proprietăţi asemănătoare ale unor lucruri. Însemnătatea unei unelte constă în faptul că se referă la altceva decît la ea însăşi.

În sensul cel mai larg, scrierea a început o dată cu desăvîrşirea trecerii de la antropoid la om. „Intimitatea, la nivelul cerebral, a celor două manifestări ale inteligenţei umane este de aşa natură, încît, în ciuda absenţei unor mărturii fosile, eşti constrîns să admiţi de la origine realitatea unui limbaj diferit ca natură de acela al animalelor, ieşit din reflecţia între cele două oglinzi: a gestului tehnic şi a simbolismului fonic"[19]. Se pare că omul a simţit de la început nevoia să-şi sprijine vorbirea şi gîndirea nu numai pe unica dimensiune a timpului, ci şi pe cele trei dimensiuni ale spaţiului. Faţă de simbolismul fonic, simbolismul grafic are avantajul unei mai mari stabilităţi şi al unei mai întinse accesibilităţi. La om văzul este un simţ superior auzului. A. Leroi-Gourhan observă „că cele mai vechi figuri cunoscute nu reprezintă vînători, animale sau emoţionante scene de familie, ci sînt ţăruşuri grafice fără legătură descriptivă, suporturi ale unui context oral iremediabil pierdut"[20]. Arta figurativă este, la originea ei, mult mai aproape de scriere decît de artă. Ea este în mult mai mare măsură transcriere simbolică a limbajului decît descripţie a naturii. „Dacă există un punct asupra căruia avem astăzi toată certitudinea, este că grafismul începe nu prin reprezentarea naivă a realului, ci prin abstract"[21]. Autorul citat insistă nu o dată că „abstractul se află, într-adevăr, la izvorul expresiei grafice"[22].

Împreună cu vorbirea, scrierea alcătuieşte principalul instrument cu ajutorul căruia se construiesc abstracţiile. Funcţia principală a scrierii nu este oglindirea senzorială a fenomenalităţii lucrurilor, ci fundamentarea reflectării raţionale a esenţei lor. Legătura scrierii cu realitatea trece prin vorbire şi gîndire. Omul desprinde

---

[17] Lucien Sebag, *Le mythe: code et message*, în „Les temps modernes", martie, 1965, p. 1 609.

[18] *Ibidem*.

[19] André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. I, Paris Albin Michel, 1964, p. 298.

[20] *Ibidem*, p. 266.

[21] *Ibidem*, p. 263.

[22] *Ibidem*, p. 269.

din natură fragmente pe care le folosește, *ca unelte*, împotriva restului naturii și, *ca simboluri*, pentru a pătrunde dincolo de sensibil, pînă la inteligibil. Materialitatea scrierii servește spiritualitatea gîndurilor. De aceea istoria scrierii este procesul prin care materialitatea semnelor devine din ce în ce mai *transparentă*: desenul, pictograma, ideograma, hieroglifa, litera înseamnă din ce în ce mai puțin prin ele însele. Omul este om *nu* prin faptul că îl interesează lucrurile pentru *materialitatea* lor, ci fiindcă îl interesează lucrurile pentru *semnificația* lor. Numai în lumina semnificației lor poate omul să le schimbe materialitatea. Fiind constructor de semnificații poate omul să transforme lumea. Prin nelimitata sa capacitate de a făuri semnificații este omul calitativ deosebit de toate celelalte ființe. Antropoidul a devenit om din momentul în care a reușit să utilizeze lucrurile nu numai pentru materialitatea lor, ci și pentru semnificația lor. Prin intermediul semnificațiilor, omul a izbutit să depășească natura și să creeze cultură, să adauge biosferei o noosferă. Un lung șir de „eliberări" a pregătit marea emancipare a omului de sub dominația naturii. „Într-adevăr — scrie A. Leroi-Gourhan —, într-o perspectivă care merge de la peștele erei primare la omul erei cuaternare, se crede a se asista la o serie de eliberări succesive: aceea a corpului întreg față de elementul lichid, aceea a capului față de sol, aceea a mîinii față de locomoție, și, în sfîrșit, aceea a creierului față de masca facială"[23]. Însă omul este produsul celei mai mari răzvrătiri din istoria materiei, deoarece, inventînd unealta și vorbirea, a devenit singura ființă gînditoare. Numai gîndind a izbutit omul să parcurgă, cu aceeași structură biologică, drumul care duce de la piatra necioplită la navele cosmice. Acest uriaș progres social a fost realizat de „același om fizic și intelectual care pîndea mamutul, și cultura noastră electronică abia de cincizeci de ani are ca suport un aparat fiziologic care datează de patruzeci de mii de ani"[24]. Capacitatea spirituală, și nu puterea biologică, i-a permis omului să îmblînzească forțele naturii. Omul a depășit adaptarea la natură și a început înfruntarea ei nu mînuind pur și simplu semne, ci gîndind cu ajutorul lor. Gîndirea nu este un reziduu inutil rezultat din operațiile cu semne. Exagerează É. Benveniste cînd presupune că „gîndirea se reduce dacă nu chiar la nimic, în orice caz, la ceva atît de vag și

---

[23] A. Leroi-Gourhan, *op. cit.* p. 40—41.
[24] *Ibidem*, vol. II, p. 259.

atît de nediferențiat, încît nu avem nici un mijloc de a o surprinde ca «conținut» deosebit de forma pe care i-o conferă limba"[25].

Tocmai existența gîndirii este aceea care diferențiază radical contactul *mediat* al omului cu natura de legătura *imediată* a animalului cu natura. De aici și modul nemijlocit și nelingvistic prin care comunică între ele animalele și modul mijlocit și lingvistic prin care oamenii comunică între ei. Mi se pare profund justă observația lui Georges Mounin, potrivit căreia „absența unităților discrete și absența dublei *articulații* (care singură permite infinita varietate de mesaje posibile cu un număr extrem de redus de unități distinctive...) este suficientă pentru a ne împiedica să vorbim de limbaj al albinelor și de limbaj al corbilor"[26]. Numai comunicarea nelingvistică dintre animale se propagă direct ; comunicarea lingvistică dintre oameni se realizează indirect, prin intermediul gîndirii. Lipsite de gîndire, mijloacele nelingvistice de comunicare nu sînt altceva decît acte de desemnare și apel, nemijlocit legate de o anumită situație concretă și prezentă, fără putere de generalizare. Dimpotrivă, limbajul uman, propriu singurei ființe în stare să se împotrivească naturii, exprimă abstracții care reflectă ceea ce nu este accesibil simțurilor. De aceea el „șterge materialitatea semnificantului și pe aceea a semnificatului, în favoarea corespondenței dintre ordinea semnificanților și ordinea semnificaților"[27]. Fără gîndire, limbajul s-ar reduce, într-adevăr, la un complex de senzații auditive, vizuale și, în vremea din urmă, tactile și din nou gestuale. Sensibilizarea artistică a semnificatului este un produs tardiv al gîndirii.

Oboseala de a gîndi este din ce în ce mai alarmantă, de cînd ilustrațiile invadează textele, cinematograful ecranizează literatura și televiziunea înlocuiește lectura cu imagini. Mașinile de calcul sporesc și ele primejdia atrofierii gîndirii. Se accentuează tendința de a ne reîntoarce, cu ajutorul celor mai moderne mijloace tehnice, la epoca în care gîndirea naviga lipită de coastele faptelor. Numai citirea și convorbirea pot contracara această discreditare a gîndirii. Numai scrierea, lectura și conversația permit distanțarea semnifican-

---

[25] É. Benveniste, *op. cit.*, p. 64.

[26] Georges Mounin, *Communication linguistique humaine et communication non-linguistique animale*, în „Les temps modernes", aprilie-mai, 1960, p. 1 700.

[27] Noël Mouloud, *Signification, langage et structure*, în „Revue philosophique", 1966, nr. 3, p. 296.

tului de semnificat, diafanizarea primului şi abstractizarea celuilalt, tensiunea lor şi prin urmare intensificarea gîndirii.

De altfel, vorbirea transformă în gînduri nu numai *reflectarea* de către subiect a obiectului, ci şi reacţiile subiectului faţă de obiect. Gîndirea nu poate fi înlăturată şi din pricină că o alimentează mereu adversitatea umană faţă de tot ceea ce stinghereşte înaintarea istoriei. Fără gîndire maşinile ar funcţiona pînă la completa istovire a capacităţii lor informaţionale şi apoi s-ar nărui, ca tot ceea ce nu este animat de lupta oamenilor.

Pericolul, totuşi, rămîne. Însă cîtă vreme este gîndit, riposta mai este posibilă şi gîndirea îşi păstrează rolul ei în istoria omului.

2. SE DESTRAMA OMUL ?

În ultimele rînduri ale bizarei sale cărţi *Les mots et les choses* [28], Michel Foucault „pune rămăşag că omul se va şterge, aşa cum pe malul mării se şterge o figură de nisip" [29]. El încearcă să demonstreze că „omul este o invenţie căreia arheologia gîndirii noastre îi arată lesne data recentă. Şi poate sfîrşitul apropiat" [30]. Lui i se pare o iluzie recentă, vremelnică şi primejdioasă concepţia potrivit căreia omul este o fiinţă deosebită calitativ de toate celelalte, din ce în ce mai stăpînă pe mediul său ambiant şi unicul sediu al adevărurilor. „Înainte de sfîrşitul secolului al XVIII-lea — scrie el —, *omul* nu exista. Cu atît mai puţin puterea vieţii, rodnicia muncii sau greutatea istorică a limbajului. Este o creatură cu totul recentă, pe care demiurgia cunoaşterii a fabricat-o cu mîinile sale, acum mai puţin de două sute de ani ; dar a îmbătrînit atît de repede, încît s-a crezut uşor că a aşteptat milenii momentul de iluminare în care va fi în sfîrşit cunoscut" [31].

Ideea de om, crede Michel Foucault, începe să se închege în cultura occidentală de îndată ce limbajul clasic a încetat să mai fie discursul nemijlocit al reprezentării şi s-a dispersat în diversitatea limbilor naţionale. Existenţa iluzorie a omului a crescut printre ruinele discursului clasic, în care cuvintele nu erau

---

[28] Michel Foucault, *Les mots et le choses*, Paris, Gallimard, 1966, 398 p.
[29] *Ibidem*, p. 398.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 319.

nimic altceva decît reprezentarea spațio-temporală a reprezentării lucrurilor. Imaginea înșelătoare a omului nu s-a putut forma decît din momentul în care cuvintele s-au distanțat de reprezentarea lucrurilor și a început să se întrevadă că „dispozițiile gramaticale ale unei limbi sînt apriori față de ceea ce se poate enunța prin ea“ [32].

Cită vreme cuvintele au fost expresia imediată a reprezentării lucrurilor nu a apărut nici opoziția dintre subiect și obiect. Faptul că omul însuși este, în același timp, atît obiect, *cît și* subiect, este determinat tot de existența provizorie a mai multor limbi. Și Michel Foucault se simte îndreptățit să se întrebe dacă nu cumva „omul fiind constituit cînd limbajul era sortit dispersării nu va fi el însuși dispersat acum cînd limbajul se reculege ?“ [33].



Cum s-a desfășurat însă istoria omenirii pînă la apariția ideii de om în veacul al XVIII-lea și cum se va desfășura ea după dispariția „Omului“ în veacul al XXI-lea ? În concepția lui Michel Foucault, deși nu o spune nicăieri în mod explicit, omul este, ca toate celelalte ființe, un sistem de organizare în stare să emită și să recepționeze mesaje, care nu au valoare cognitivă, ci doar operațională. „Se vorbește deoarece se acționează și nicidecum pentru că... se cunoaște“ [34]. Mînuind semne, oamenii nu-și construiesc *adevăruri* despre lucruri, ci își organizează *activitatea* asupra lor. „Limbajul «se înrădăcinează» nu de partea lucrurilor percepute, ci de partea subiectului în activitatea sa“ [35].

Pînă în veacul al XVIII-lea oamenii și-au organizat acțiunea asupra lucrurilor cu ajutorul cuvintelor, fără să-și constituie ideea de om ; iar astăzi nu este oare omul „pe cale să piară pe măsură ce strălucește mai puternic la orizontul nostru ființa limbajului“ [36] ?

Însă înainte de a descoperi rostul limbajului, folosirea limbajului de către oameni a străbătut mai multe etape.

---

[32] M. Foucault, *op. cit.*, p. 311.
[33] *Ibidem*, p. 397.
[34] *Ibidem*, p. 303.
[35] *Ibidem*, p. 302.
[36] *Ibidem*, p. 397.

La început, limbajul aparţine, în primul rînd, lucrurilor. Omul a fost silit să citească în cartea naturii înainte de a fi fost nevoit să scrie în cartea culturii. „Sub prima lui formă, cînd a fost dat oamenilor de Dumnezeu însuşi, limbajul era un semn al lucrurilor absolut sigur şi transparent, deoarece le semăna... Această transparenţă a fost distrusă la Babel, pentru pedepsirea oamenilor“ [37]. Cei din vechime nu distingeau încă „între semnele vizibile pe care Dumnezeu le-a depus pe suprafaţa pămîntului, pentru a ne face să cunoaştem secretele interioare şi cuvintele lizibile pe care Scrierea sau înţelepţii Antichităţii... le-au depus în aceste cărţi pe care tradiţia le-a salvat“ [38]. Antichitatea a crezut că primordială este scrierea, nu vorbirea. „Ceea ce Dumnezeu a depus în lume sînt cuvinte scrise; Adam, cînd a dat animalelor primele lor nume, n-a făcut decît să citească aceste semne vizibile şi tăcute; Legea a fost încredinţată Tablelor, nu memoriei oamenilor; adevărata vorbire se află într-o carte care trebuie regăsită“ [39]. Timp de milenii limbajul a fost „proza lumii“. Oricine era în stare s-o citească pînă cînd a fost confiscată de preoţi. Încă în veacul al XVI-lea „esoterismul este un fenomen de scriere, nu de vorbire“ [40].

Fiind cu desăvîrşire transparent, limbajul lucrurilor nu reţine asupra lui însuşi atenţia oamenilor, ci o lasă să treacă repede dincolo de el, spre asemănarea dintre lucruri. „Pînă la sfîrşitul celui de-al XVI-lea secol, asemănarea a jucat un rol constructor în cunoaşterea culturii occidentale“ [41]. Oamenii sînt încă departe de a se fi descoperit pe ei înşişi ca piedică în calea cunoaşterii. Însă în veacul al XVI-lea se petrece în cultura Europei occidentale o „mutaţie arheologică“ deosebit de importantă. Semnele sensibile ale lucrurilor devin semnele sensibile ale reprezentării lucrurilor. „Limbajul se retrage din mijlocul fiinţelor pentru a intra în vîrsta lui de transparenţă şi neutralitate“ [42]. Din transparenţă a lucrurilor, limbajul devine transparenţa reprezentării lucrurilor. „Don Quichotte — comentează M. Foucault — reprezintă negativul lumii Renaşterii; scrierea a încetat să fie proza

---

[37] M. Foucault, *op. cit.*, p. 51.
[38] *Ibidem*, p. 48.
[39] *Ibidem*, p. 53.
[40] *Ibidem*, p. 54.
[41] *Ibidem*, p. 32.
[42] *Ibidem*, p. 70.

lumii ; asemănările și semnele au desfăcut vechea lor înțelegere ; scrierea și lucrurile nu se mai aseamănă. Între ele, Don Quichotte rătăcește la întîmplare[43]. Prin transparența și neutralitatea lui, limbajul clasic nu apare ca un efect exterior al gîndirii, ci este însăși gîndirea. „La limită, s-ar putea spune că limbajul clasic nici nu există"[44]. În această epocă, limbajul „nu este atît instrumentul de comunicare al oamenilor între ei, cît drumul prin care, în mod necesar, reprezentarea comunică cu reflexiunea"[45].

Pînă la sfîrșitul veacului al XVI-lea, semiologia, știința semnelor, și ermeneutica, știința interpretării, se suprapuneau prin intermediul unui al treilea element : *similitudinea*. În toată această perioadă, a căuta legea semnelor însemna a descoperi legea lucrurilor. Gramatica lucrurilor era însăși exegeza lor. Limbajul lucrurilor povestea sintaxa care le leagă. Mai tîrziu, după ce legătura dintre asemănarea lucrurilor și cuvinte s-a rupt, suprapunerea semiologiei și ermeneuticii a fost posibilă datorită legăturii nemijlocite dintre reprezentarea lucrurilor și dimensiunea spațio-temporală a limbajului. „Ca și în secolul al XVI-lea, «semiologia» și «ermeneutica» se suprapun. Dar într-o formă diferită. În epoca clasică ele nu se mai unesc printr-un al treilea element, al asemănării, ele se leagă prin această putere proprie reprezentării de a se reprezenta pe ea însăși... În epoca clasică, știința pură a semnelor reprezintă discursul imediat al semnificatului"[46]. În concepția lui M. Foucault, cuvintele reprezintă spațiul reprezentării și se reprezintă, la rîndul lor, în timp. Limbajul este *cvadridimensional* : tridimensionalitatea spațială a scrierii și unidimensionalitatea temporală a vorbirii. Firește că la început, cînd scrierea reprezenta reprezentarea lucrurilor și nu vorbirea despre ele, tridimensionalitatea ei era mai accentuată. Încă în scrierea limbii chineze de astăzi nu se reprezintă „în linii orizontale zborul razant al vocii, ci se înalță în lungi coloane imaginea imobilă și încă de recunoscut a lucrurilor însele"[47].

Discursul epocii clasice nu avea altă menire decît să atribuie cîte un nume lucrurilor vizibile.

De aici, importanța acordată *structurii* în această perioadă. De cînd asemănarea a încetat să mai lege cuvintele de lucruri,

---

[43] M. Foucault, *op. cit.*, p. 61—62.
[44] *Ibidem*, p. 93.
[45] *Ibidem*, p. 98.
[46] *Ibidem*, p. 80—81.
[47] *Ibidem*, p. 10.

realizarea acestei legături a revenit structurii. „Limitînd și filtrînd vizibilul, structura îi permite să se transcrie în limbaj“ [48]. Inițial, reprezentarea este globală și „unscharf“. Analizată structural, cu ajutorul limbajului, reprezentarea se limpezește și devine exprimabilă. „Prin structură, ceea ce reprezentarea oferă confuz și în forma simultaneității se află analizat și prin însuși acest fapt, oferit desfășurării liniare a limbajului ; descripția este, de fapt, față de obiectul care se privește ceea ce este proporția față de reprezentarea pe care o exprimă : punerea ei în serie, elemente după elemente“ [49].

Desemnînd vizibilul, limbajul operează un fel de triere prelingvistică înainte de a-i exprima structura.

Structura vizibilului nu este accesibilă cunoașterii decît prin intermediul limbajului. Numai limbajul este acela care asigură eficienta acțiunilor asupra lucrurilor. „Lucrurile și cuvintele sînt riguros încrucișate : natura nu se oferă decît prin gratiile denumirilor și ea, care, fără asemenea nume, ar rămîne tăcută și invizibilă, scînteiază de departe în spatele lor, mereu prezentă dincolo de această rețea care o oferă totuși cunoașterii și nu o face vizibilă decît în întregime traversată de limbaj“ [50].

Istoria naturală, analiza avuțiilor și gramatica generală nu sînt nimic altceva decît numirea vizibilului. „Științele sînt limbi bine făcute, în aceeași măsură în care limbile sînt științe înțelenite“ [51]. A vorbi și a ști înseamnă același lucru. „În sistemul schimburilor, în jocul care permite fiecărei părți de avuție de a semnifica pe celelalte sau de a fi semnificată de ele, valoarea este, în același timp, *verb* și *nume*, putință de a lega și principiu de analiză, de atribuție și de decupaj“ [52]. Analiza avuțiilor este o analiză lingvistică. „Moneda, ca și cuvintele, are rolul de a desemna, dar nu încetează să oscileze în jurul acestui ax vertical : variațiile de preț sînt față de prima instaurare a raportului dintre metal și avuții ceea ce sînt deplasările retorice față de valoarea primitivă a semnelor verbale“ [53].

---

[48] M. Foucault, *op. cit.*, p. 147.
[49] *Ibidem*, p. 148.
[50] *Ibidem*, p. 173.
[51] *Ibidem*, p. 101.
[52] *Ibidem*, p. 215.
[53] *Ibidem*.

Analiza avuţiilor este un limbaj care are însă o valoare strict operativă, şi nicidecum explicativă. De asemenea, nici analiza lingvistică nu este o explicaţie, ci doar o percepţie.

Toate încurcăturile îşi au izvorul, după părerea lui M. Foucault, în încercarea gîndirii de a depăşi analiza structurală a lui „cum organizăm lucrurile ?" printr-o explicaţie teoretică a lui „de ce sînt şi se dezvoltă lucrurile aşa şi nu altfel ?" Rostul oamenilor nu este să cunoască lumea, ci, ca şi celelalte fiinţe, să se adapteze la mediul lor înconjurător, cu un efort minim şi cu o eficienţă maximă. Menirea fundamentală a oamenilor este să acţioneze, nu să explice. Oamenii trebuie să vieţuiască, nu să gîndească. Şi, ca să poată supravieţui, ei trebuie să-şi organizeze viaţa cît mai economic posibil. Gîndirea îi înfundă însă pe oameni în impasuri primejdioase. De altfel, gîndirea este un fel de mucegai care creşte în scorburile limbajului. Un limbaj perfect va putea să evite în viitor parazitismul gîndirii... Atunci omul va scăpa şi de ambiguitatea supărătoare de a fi, în acelaşi timp, şi obiect şi subiect. Rătăcirea limbajului dincolo de analiza structurală a vizibilului a dus la despicarea omului în obiect şi subiect. „Cînd istoria naturală devine biologie, cînd analiza avuţiilor devine economie, cînd mai ales reflecţia asupra limbajului devine filologie şi se şterge acest *discurs* clasic, în care fiinţa şi reprezentarea îşi găseau locul lor comun ; atunci, în mişcarea profundă a unei asemenea mutaţii arheologice, omul apare cu poziţia sa ambiguă de obiect de cunoaştere şi de subiect care cunoaşte : suveran supus, spectator privit..." [54]. Soluţia se impune în mod firesc : reîntoarcerea la analizele structurale ale „finitudinii" şi renunţarea la orice încercare de a mai explica infinitul. De altfel, „reflecţiile asupra vieţii, muncii şi limbajului, în măsura în care ele sînt analitice ale finitudinii, arată sfîrşitul metafizicii : filozofia vieţii denunţă metafizica drept văl al iluziei, aceea a muncii o denunţă ca gîndire alienată şi ideologie, aceea a limbajului, ca episod cultural" [55].

Reîntorcîndu-şi privirile asupra raporturilor dintre lucruri şi asupra raporturilor dintre ei, oamenii vor lăsa în urmă opoziţia iluzorie dintre obiect şi subiect, precum şi toate celelalte iluzii legate de ideea de Om. M. Foucault îi avertizează pe antropologi că este o profundă eroare metodologică de a se transfera analizele structurale din lingvistică în aşa-zisele „ştiinţe ale omului".

---

[54] M. Foucault, *op. cit.*, p. 323.
[55] *Ibidem*, p. 328.

Ar fi să i se ceară unui simplu „episod cultural“ să dea socoteală de „esența invariabilă a omului“. Pe de altă parte, imposibilitatea constituirii științelor umane reiese și din tendința „metaepistemologică“ a acestora de a se dedubla neîncetat : în vreme ce nimeni nu încearcă să fundamenteze o „botanică a botanicii“, mulți se străduiesc să întemeieze o „sociologie a sociologiei“. Tocmai acest regres epistemologic la infinit semnalează caducitatea eforturilor de a face din om, ca atare, un obiect de știință. „Cultura occidentală a constituit, sub numele de om, o ființă care, printr-un singur și același joc de rațiuni, trebuie să fie domeniu pozitiv al *cunoașterii* și nu poate fi obiect de *știință*“ [56].

Nu poate exista o știință generală a omului, o antropologie filozofică. Există însă științe care se ocupă de raporturile ivite între oameni, într-un anumit grup social, determinat atît geografic, cît și istoric. Dar nu orice știință care se ocupă de oameni este o „știință umană“. „Se va spune deci că există «știință umană» nu pretutindeni unde este vorba despre om, ci oriunde se analizează, în dimensiunea proprie inconștientului, norme, reguli, ansambluri semnificante care dezvăluie conștiinței condițiile formelor și conținuturile ei“ [57]. De aceea singurele științe umane posibile sînt psihanaliza și etnologia. „Se înțelege, în sfîrșit, că psihanaliză și etnologie sînt stabilite una față de cealaltă într-o corelație fundamentală : de la *Totem et Tabou*, instaurarea unui cîmp care să fie comun, posibilitatea unui discurs care să poată merge de la una la cealaltă fără discontinuitate, dubla articulație dintre istoria indivizilor și inconștientul culturilor, precum și dintre istoricitatea acestora și inconștientul indivizilor pun, fără îndoială, problemele cele mai generale care pot să se pună cu privire la om“ [58].

Așadar, ca și despre celelalte ființe, despre oameni nu trebuie să se vorbească decît avîndu-se mereu în vedere individualitatea și vremelnicia lor. Omul este un „obiect“ care se amăgește că este și „subiect“. A sosit momentul ca el să se împace cu natura împotriva căreia s-a iluzionat atîta vreme că poate lupta, opunîndu-i propria sa cultură. Prerogativele omului s-au dovedit neîntemeiate, iar măreția sa a fost înșelătoare. „Se înțelege ușor — scrie M. Foucault — că omul s-a eliberat de el însuși de cînd a descoperit că nu este nici în centrul creațiunii, nici în

---

[56] M. Foucault, *op. cit.*, p. 378.
[57] *Ibidem*, p. 376.
[58] *Ibidem*, p. 391.

mijlocul spațiului, nici măcar în vîrful și la capătul vieții; însă dacă omul nu mai este suveran în regatul lumii, dacă el nu mai domnește în miezul ființei, atunci «științele umane» sînt intermediare primejdioase în spațiul cunoașterii"[59].

Ca să se salveze, omul trebuie să renunțe la el însuși și să se întoarcă în mijlocul lucrurilor pe care a visat că le poate cunoaște și le poate transforma potrivit idealurilor sale. Michel Foucault mărturisește că nu le poate opune decît „un rîs filozofic — adică, în parte, tăcut", — tuturor „acelora care vor încă să vorbească de om, de stăpînirea sa sau de eliberarea sa, tuturor acelora care pun încă întrebări asupra a ceea ce este omul în esența sa, tuturor acelora care vor să pornească de la el pentru a avea acces la adevăr, tuturor acelora care reconduc întreaga cunoaștere la adevăruri ale omului însuși, tuturor acelora care nu vor să formalizeze fără să antropologizeze, care nu vor să mitologizeze fără să demistifice, care nu vor să gîndească fără să se gîndească imediat că omul este acela care gîndește, tuturor acestor forme de reflecție strîmbe și strîmbate..."[60].

Prin întreaga sa carte, Michel Foucault încearcă să pună capăt acestei uriașe schizofrenii care l-a făcut pe om să creadă că este altceva decît este în realitate. Oamenii trebuie să se îndrepte către o singură limbă, perfect formalizată, adică în întregime golită de gîndire și total dezantropologizată. Înlăturarea prejudecății umaniste apare ca principalul comandament al epocii contemporane.



Este interesant de urmărit cum excesul de formalism al neopozitivismului și excesul de subiectivism al existențialismului s-au răsturnat, în concepția lui M. Foucault, într-un obiectivism mecanicist. Pierzînd orice contact cu lucrurile, cuvintele devin ele însele niște lucruri, iar subiectul, nimicindu-i-se din față orice obiect, revine el însuși printre celelalte obiecte. Cibernetica n-a izbutit încă să pună în funcțiune un mecanism gînditor, dar a reușit deja să mecanizeze gîndirea. Este mai ușor să automatizezi un om decît să umanizezi un automat. Istoria a progresat însă prin umanizarea naturii, nu prin dezumanizarea culturii. Răsturnînd raporturile valorice dintre subiect și obiect, dintre limbaj și realitate, dintre

---

[59] M. Foucault, *op. cit.*, p. 359.
[60] *Ibidem*, p. 353—354.

gîndire și vorbire, M. Foucault preconizează reîntoarcerea culturii la natură și nu înălțarea naturii la cultură. Este adevărat că subiectul nu există fără realitate, că gîndirea nu se poate desfășura fără vorbire, dar *Omul* nu este o rătăcire fără noimă a vieții, nu este un capriciu absurd al naturii, nu este o aventură primejdioasă a existenței. Omul, singura ființă muncitoare, cuvîntătoare și cugetătoare, este produsul suprem al dezvoltării materiei și apare, în mod firesc, oriunde și oricînd se creează condițiile necesare. Poziția centrală a omului în Univers nu depinde nici de grația divină și nici de geocentrism, ci de puterea lui crescîndă asupra lumii înconjurătoare. Fiind singura ființă capabilă să-și modifice mediul ambiant conform scopurilor sale, omul este și singura ființă în stare să se propună pe ea însăși ca „scop suprem", ca „măsură a tuturor lucrurilor".

Michel Foucault nu ignorează discontinuitatea calitativă prin care omul s-a ridicat deasupra naturii începînd să i se opună, s-o cunoască și s-o domine, dar consideră, în cele din urmă, că omul este un produs nociv al existenței. Din pricina lui *homo loquens,* el nu mai acordă importanța cuvenită nici lui *homo sapiens* și nici lui *homo faber.*

Afirmînd că „ceea ce înalță cuvîntul la rangul de cuvînt și îl ridică în picioare deasupra strigătelor și zgomotelor este propoziția ascunsă în el"[61], M. Foucault acceptă, implicit, că omul „a ieșit" din natură și s-a afirmat ca oponent al ei. O deosebită însemnătate are în concepția lui capacitatea oamenilor de *a enunța.* De aici locul central pe care îl ocupă în limbaj verbul „a fi". „Întreaga specie a verbului provine dintr-unul singur, care înseamnă : *a fi...* Întreaga esență a limbajului se concentrează în acest cuvînt singular. Fără el totul ar fi rămas tăcut și oamenii, ca anumite animale, ar fi putut să se folosească mult și bine de vocea lor, nici unul din aceste strigăte lansate în pădure n-ar fi înjghebat vreodată marele lanț al limbajului"[62].

M. Foucault nu lasă nesubliniată nici deosebirea fundamentală dintre strigătele afective, prin care ne asemănăm cu animalele și enunțurile logice, prin care ne distingem de ele. „Urletul primitivului care se zbate nu devine cuvînt adevărat decît dacă nu mai este expresia laterală a suferinței sale și dacă reprezintă o judecată sau o declarație de tipul : «mă sufoc»"[63].

[61] M. Foucault, *op. cit.,* p. 107.
[62] *Ibidem,* p. 109.
[63] *Ibidem,* p. 107.

Neglijînd rolul determinant pe care l-a avut invenția uneltei în geneza limbajului, M. Foucault estompează însă distincția radicală dintre mijloacele lingvistice de comunicare, proprii oamenilor, și mijloacele nelingvistice de comunicare, proprii animalelor. Ceea ce deosebește definitiv limbajul uman de toate celelalte mijloace de comunicare este proprietatea lui de a fi o „metaunealtă", prin care gîndirea poate urca, nelimitat, pe scara abstracțiilor, vizînd un viitor din ce în ce mai îndepărtat. Dacă prin unealtă omul a reușit să țină la o oarecare distanță lucrurile, dînd gîndirii posibilitatea să le cunoască esența, prin limbaj omul se poate îndepărta oricît de concret și prezent, dînd uneltei posibilitatea de a-și spori neîncetat eficacitatea ei asupra lucrurilor. A reduce limbajul la un simplu mijloc de comunicare înseamnă a anula uriașul salt calitativ prin care omul se suie pe tronul lumii. Cu ajutorul uneltei omul luptă cu natura, iar cu ajutorul limbajului, nemijlocit legat de unealtă, el își asociază și semenii la această luptă, condensînd experiențele trecute în cunoștințe transmisibile și proiectîndu-le pe cele viitoare prin planuri de acțiune. În vreme ce unealta este un raport între om și natură, limbajul este un raport între om și om. Unitatea dintre unealtă și limbaj este determinată și de faptul că oamenii se asociază *în primul rînd* pentru a spori eficacitatea acțiunilor lor asupra lucrurilor. Așa se și explică de ce perfecționarea uneltelor i-a obligat, la un moment dat, pe exploatatori să recurgă la alfabetizare.

Exploatatorii au fost nevoiți să treacă de la folosirea unor „unelte cu glas", la folosirea unor „unelte în stare să scrie și să citească", pentru a perfecționa organizarea exploatării. Mi se pare că, în esență, Claude Lévi-Strauss are dreptate cînd afirmă că „funcția primară a comunicării scrise este de a ușura înrobirea" [64]. Dar exagerează cînd susține că „folosirea scrierii în scopuri dezinteresate, pentru satisfacții intelectuale și estetice, este un rezultat secundar, dacă nu se reduce și ea, cel mai adesea, la un mijloc de a întări, justifica sau ascunde celălalt scop" [65].

În limbaj, funcția de comunicare prin vorbire și mai apoi prin scriere este, într-adevăr, primordială; dar funcția de constituire a formelor logice și pragmatico-afective ale gîndirii nu este secundară, ci numai „secundă". În și prin comunicare se con-

[64] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1965, p. 266.
[65] *Ibidem*.

stituie gîndurile, dar odată constituite gîndurile pot întoarce comunicarea împotriva robiei. Datorită gîndirii care îl însuflețește, limbajul uman se caracterizează mai mult prin revoltele lui decît prin supunerile lui. Aversiunile omului sînt mai definitorii pentru el decît preferințele sale. Mai dătătoare de seamă pentru o anumită cultură sînt interdicțiile sale și revoltele împotriva lor decît prescripțiile sale și respectarea lor. Nemulțumirea face parte din esența omului și este principalul motor al progresului. Unealta și limbajul le-a inventat fiindcă nu era mulțumit cu ceea ce îi oferea natura. În lumea animalelor nu există răscoale.

Există, fără îndoială, și un limbaj resemnat al asupriților, după cum există și un limbaj conservator al asupritorilor. Primul este nemijlocit legat de producție, iar celălalt este mitic. Roland Barthes observă că limbajul opresorului visează să eternizeze, în vreme ce limbajul oprimatului țintește să transforme [66]. „Există deci un limbaj — scrie el — care nu este mitic; este limbajul omului producător: pretutindeni unde omul vorbește pentru a transforma realul și nu pentru a-l conserva în imagine, pretutindeni unde el își leagă limbajul de fabricarea lucrurilor, metalimbajul este reîntors la un limbaj-obiect, iar mitul este imposibil" [67]. Dar ceea ce caracterizează cel mai profund limbajul, conceput ca unitate între vorbire și gîndire, este permanența lui revoluționară. Prin gîndirea la a cărei desfășurare participă în mod nemijlocit, limbajul este eretic și iconoclast. Esențială limbajului nu-i este atît dimensiunea lui conservatoare și mitică, cît mai ales dimensiunea lui polemică și răsturnătoare. Este deosebit de profundă remarca lui R. Barthes potrivit căreia „burghezia se ascunde ca burghezie și chiar prin acest fapt produce mitul, revoluția se afișează ca revoluție și chiar prin acest fapt desființează mitul" [68]. Clasele sociale depășite de istorie și-au ascuns întotdeauna vremelnicia în spatele falsei eternități a unor mituri.

Michel Foucault este de părere că principalele etape ale culturii occidentale sînt legate de modul în care a fost utilizat limbajul. Antichitatea se termină și începe clasicismul din momentul în care limbajul nu mai este *transparența lucrurilor* și devine *transparența reprezentărilor*; apoi se desparte și de reprezentări, făcînd astfel posibilă apariția *omului*, iar în zilele

---

[66] Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 253.
[67] *Ibidem*, p. 255.
[68] *Ibidem*.

noastre, în sfîrșit, limbajul se reunifică și spulberă definitiv falsul prestigiu al omului. În cultură nu vor mai rămine decît lucrurile și cuvintele cu ajutorul cărora oamenii le organizează într-un mod convenabil. „În acest nod al reprezentării, al cuvintelor și al spațiului... se formează, pe tăcute, destinul popoarelor“ [69]. Timpul este și el un produs al limbajului. „Dacă există pentru limbi un timp care este pozitiv, acesta nu trebuie căutat în exterior, în istorie, ci în ordonarea cuvintelor în interiorul discursului“ [70]. Nici chiar Dumnezeu nu este transcendent, ci un efect lăturalnic al stabilității raporturilor gramaticale. „Dumnezeu este poate mai puțin dincolo de cunoaștere decît dincoace de frazele noastre și dacă omul occidental este inseparabil de el, nu este din pricina unei porniri invincibile de a trece dincolo de frontierele experienței, ci fiindcă limbajul său îl întreține din umbra legilor lui“ [71]. Cu alte cuvinte, ateismul nu poate să iasă învingător decît în momentul în care gramatica — această morală a vorbirii — nu ne va mai inspira atîta respect.

Numai că respectul pe care îl inspiră oamenilor structura morfosintactică a unei limbi nu este o simplă prejudecată lesne de înlăturat. El este profund justificat de faptul că în structura gramaticală a unei limbi se află cristalizate formele logice prin care oamenii cunosc esența lucrurilor asupra cărora sînt siliți să acționeze. Fără limbaj nu se pot constitui formele logice în care sînt condensate cunoștințele noastre despre esența lucrurilor, dar aceasta nu înseamnă de loc că utilizarea semnelor lingvistice, orale sau scrise, creează doar iluzia cunoașterii. Limbajul este un instrument atît de comunicare informațională și emoțională a știrilor și a îndemnurilor, cît și de formare a gîndurilor, atît a celor logice, cît și a celor infralogice, pragmatico-afective.

Michel Foucault crede că poate scăpa prin complementarism de alternativa celor două teorii cu privire la originea limbajului: imitație și convenție. „Geneza limbajului, pornind de la limbajul de acțiune, scapă cu totul de alternativa dintre imitația naturală și convenția arbitrară. Acolo unde există natură — în semnele care iau naștere spontan în corpul nostru — nu există nici o asemănare și acolo unde există folosirea asemănărilor

---

[69] M. Foucault, *op. cit.*, p. 128.
[70] *Ibidem*, p. 105.
[71] *Ibidem*, p. 311.

există deja stabilit acordul voluntar al oamenilor" [72]. În realitate, limbajul ia naştere prin trecerea dialectică a imitaţiei naturale în convenţie socială. În viziunea lui M. Foucault, unde este natură nu este imitaţie şi unde este imitaţie nu mai este natură, ci convenţie. Cei mai mulţi etnologi şi lingvişti sînt însă de părere că tocmai asemănarea dintre sunetele emise de om şi cele emise de lucruri a fost aceea care a permis înţelegerea reciprocă şi convenţia. Fireşte că legătura dintre lucruri şi cuvinte nu s-a putut stabili, la început — asemănarea fiind îndeajuns de îndepărtată — decît în prezenţa lucrurilor despre care se vorbea. Cuvintele au căpătat caracterul lor aparent arbitrar mult mai tîrziu, după ce s-au îndepărtat mai mult de reprezentarea aspectelor sensibile ale lucrurilor.

Referindu-se la o societate complet auto- şi telemecanizată, în care cele mai perfecţionate mijloace de comunicare „riscă a-priori să acapareze în întregime timpul omului cu informaţie şi să nu-i lase de loc timp de reflectare" [73], Jean Fourastié se întreabă neliniştit dacă o asemenea omenire este viabilă. „Ştim — scrie el — că o umanitate instinctivă şi vegetativă este capabilă să dureze; *încă nu ştim însă experimental* dacă o umanitate raţională şi ştiinţifică este în stare să dureze" [74].

Dacă se înţelege prin „raţională şi ştiinţifică" o umanitate care a înlăturat din viaţa ei pasiunea, fantezia, eroarea, intuiţia, erezia şi împotrivirea, atunci ea va dura pînă cînd forţa crescîndă a entropiei o va distruge. Să nu uităm că limbajul a început să se formeze din momentul în care s-a ivit o fiinţă capabilă să-şi folosească gura nu numai pentru a mînca, ci şi pentru a spune „NU !" mediului său înconjurător.

3. SCOPUL SUPREM

Toate creaţiile omului sînt *mijloace*. Numai omul este totdeauna *scop*. Mai jos de om nu există decît conexiuni inverse între cauze şi efecte; mai sus de om nu există decît fetişizarea forţelor pe care omul n-a ajuns încă să le stăpînească. Omul, singura

---

[72] M. Foucault, *op. cit.*, p. 122.
[73] Jean Fourastié, *Les 40 000 heures*, Paris, 1965, p. 157.
[74] *Ibidem*, p. 187.

ființă muncitoare, vorbitoare și gînditoare, este și singura ființă care a devenit în stare să se propună pe ea însăși ca scop suprem.

În „lumea celor care nu cuvîntă“ nu există scopuri, ci numai retroacțiuni, adică posibilitatea de a acționa în viitorul imediat pe baza acțiunilor trecute. Lipsa uneltelor și a limbajului împiedică transformarea conexiunilor inverse dintre cauze și efecte într-un act conștient de stabilire a scopurilor. Există o anumită comunicare și între animale, dar mijloacele lor de comunicare sînt *nelingvistice*. Spre deosebire de limbaj, mesajele comunicării nelingvistice dintre animale se caracterizează prin raportarea lor la o împrejurare singulară și concretă, prin fixitatea lor, prin globalitatea lor, prin unilateralitatea transmisiei. Dansul oarecare și dansul în formă de opt, dansul orizontal și dansul vertical, dansul axat pe zenit și dansul axat pe nadir, prin care albinele își semnalează locul în care se găsește hrana, direcția în care trebuie mers pentru a se ajunge la ea și cît de departe se află ea de stup sînt mesaje care nu depășesc comunicarea nelingvistică dintre animale. Ceea ce caracterizează limbajul uman este posibilitatea lui de a articula o varietate infinită de *unități semnificative* — moneme — cu ajutorul unui număr extrem de restrîns de *unități distinctive*, foneme. Dincoace de limbajul uman nu există decît acte de desemnare și de apel, legate de fiecare dată de o situație prezentă și concretă, lipsite de puterea de generalizare a cuvintelor.

Inventînd unealta, această memorie materializată a asemănărilor dintre lucruri, eficace nu numai asupra unui singur lucru, ci asupra tuturor lucrurilor de același fel, omul a început să se emancipeze de sub dominația naturii, să i se opună și încetul cu încetul să o și cunoască. Prin om, determinismul universal devine conștient de el însuși, începînd de acum încolo să acționeze și prin intermediul scopurilor.

Unealta și limbajul au permis omului să se înalțe de la reacția animală față de o situație prezentă, pe baza acțiunilor trecute, la proiectarea în viitor a unui efect dorit.

Scopul este o creație specific omenească. El este expresia cea mai deplină a opoziției dintre om și natură. Omul nu este mulțumit cu ceea ce îi oferă natura și de aceea o transformă conform scopurilor sale. Existența scopurilor este cea mai puternică dovadă a răzvrătirii omului împotriva naturii. Omul nu se mai

adaptează la natură prin conexiune inversă, ci adaptează natura la scopurile sale. Spre deosebire de conexiunile inverse care nu pot depăși un viitor imediat, scopurile omului deschid perspectiva viitorului infinit. Scopurile, întemeiate pe previziuni științifice, sînt singura modalitate prin care viitorul poate participa la munca prezentă. De altfel, fără participarea viitorului prin intermediul scopurilor, adaptarea la mediu nu cedează locul muncii de transformare a mediului.

Ceea ce îl deosebește definitiv pe om de toate celelalte ființe este nu numai faptul că el poate să impună naturii scopurile sale, ci mai ales faptul că poate să se propună pe el însuși ca scop suprem. Orice scop poate deveni, la rîndul lui, un mijloc față de un scop superior. Numai omul este în orice împrejurare scop. Chiar și în situațiile extreme, cînd trebuie să moară pentru a rămîne om. Transformarea omului în mijloc este o aberație. Este absurdă sacrificarea scopului pe falsele altare ale unor mijloace. Mijloacele trebuie să fie pe măsura scopurilor, nu să le compromită.

Prin intermediul uneltelor, pe care le perfecționează necontenit, și al limbajului, care, vizînd esența, ține la oarecare distanță fenomenele, omul și-a cîștigat față de natură o independență relativă, care i-a îngăduit nu numai să *reflecte lumea,* dar să și *știe* că o reflectă. Animalul reflectă și el mediul înconjurător, dar nu știe că îl reflectă. Numai omul este capabil să reflecte însăși reflectarea. Și de aceea deosebirea dintre om și toate celelalte ființe nu este numai de grad, ci și de esență, nu e numai cantitativă, ci și calitativă.

Împotriva tuturor acelora care, fascinați de nemaipomenitele posibilități ale ciberneticii, nu mai văd deosebirea calitativă dintre gîndirea umană și „mașinile de gîndit", un cercetător francez scria nu de mult: „Pentru tot ceea ce privește scopul, omul este singur. Mașina nu poate nimic. Însă pentru tot ceea ce privește gîndirea aservită unui scop deja fixat, mașina este mai bună, mai bine informată, mai capabilă" [75]. Convins că mecanizarea trebuie să progreseze pînă cînd orice muncă inumană va fi efectuată de către mașini, autorul atrage atenția că „orice reflecțiune aservită poate fi mecanizată deoarece nu comportă nimic uman" [76].

---

[75] Aurel David, *La Cybernétique et l'humain,* Paris, Gallimard, 1965, p. 67.

[76] *Ibidem,* p. 50.

El subliniază, pe drept cuvînt, că „gîndirea aservită nu mai este gîndire"[77], ci „materie îndreptată împotriva restului materiei"[78]. În mașinile de gîndit, spiritul uman a devenit cultură materială îndreptată împotriva materiei naturale.

Omul este însă unitatea dialectică dintre două dimensiuni spirituale: una socială și cealaltă individuală. Cea socială este primordială și chiar anterioară, iar cea individuală este secundă, dar nu secundară. Avînd de luptat mai bine de o sută de ani împotriva idealismului, subiectivismului și individualismului, marxismul a insistat mai mult asupra dimensiunii sociale a omului decît asupra dimensiunii sale individuale. Genetic, conștiința individuală, adică „eul", este, într-adevăr, un produs tardiv al dezvoltării societății. Lingviștii sînt de acord că pronumele personal de persoana întîi este ultima achiziție a limbajului, atît filogenetic, cît și ontogenetic și este primul care se pierde în cazul afaziei.

„Noul *eu* se ivește din vechiul *noi*. Vocea individuală se detașează din cor. Însă un ecou al acestui cor subzistă în orice personalitate. Elementul social sau colectiv se subiectivizează în *eu*, însă conținutul esențial al personalității este și rămîne social"[79], scrie marxistul austriac Ernst Fischer. „Însă — precizează el ceva mai departe —, chiar în epoca de piatră, individul era acela (vrăjitor sau doctor vrăjitor) care traducea nevoile colective în cuvinte și în forme"[80]. Individul nu se poate forma decît în și prin societate, însă odată ajuns la maturitatea conștiinței sale, el este acela menit să împingă înainte societatea. De altfel, o societate este cu atît mai înaintată, cu cît a izbutit, printr-o mai înaltă productivitate a muncii și o superioară organizare a relațiilor sociale, să asigure o mai mare libertate indivizilor care o compun.

Afirmația că orice om poate fi înlocuit nu înseamnă că omul poate fi redus la o simplă piesă de schimb într-un aparat, ci că orice loc poate fi ocupat de un alt om, mai capabil să grăbească progresul social. Nu *omul* poate fi înlocuit, ci *locul* poate fi deținut de un alt om. Orice om este un „unicat". O persoană nu reprezintă unul din nenumăratele exemplare ale unei specii, ci o întreagă specie, dar cu un unic și neînlocuibil exemplar.

---

[77] Aurel David, *La Cybernétique et l'humain*, Paris, Gallimard, 1965, p. 67.
[78] *Ibidem*, p. 70.
[79] Ernst Fischer, *La nécessité de l'art*, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 46.
[80] *Ibidem*, p. 62.

4. MAI DEGRABA „NEGENTROPOLOGIE" !...

Veacuri multe s-au umilit oamenii în fața Atotputernicului pînă cînd au îndrăznit să se propună pe ei înșiși ca „măsură a tuturor lucrurilor". Și acum se prosternează din nou, de data aceasta în mod ateu, în fața Naturii ?...

Azvîrlirea omului printre celelalte lucruri și smulgerea omului din mijlocul celorlalte lucruri compromit în aceeași măsură cunoașterea naturii de către om și puterea omului asupra naturii.

Absolutizarea opoziției dintre om și natură, precum și absolutizarea identității dintre om și natură înseamnă deopotrivă abdicarea în fața fatalității. Avînd de-a face numai cu propriul său „Eu" sau fiind rătăcit printre celelalte lucruri, omul nu mai are cum să cunoască esența lucrurilor și deci nu mai poate domina mișcarea fenomenelor. Numai unitatea contradictorie dintre om și natură este aceea care asigură cunoașterea legilor și stăpînirea evenimentelor.

Este deosebit de semnificativ felul cum neopozitivismul a răsturnat idealismul subiectiv în obiectivism mecanicist. Un subiect, izolat de obiect, alunecă în cele din urmă în mijlocul celorlalte obiecte, se dezsubiectivizează. Numai opunîndu-se obiectului, cunoscîndu-l și transformîndu-l, poate subiectul să rămînă subiect. Reducînd, treptat, ontologia la gnoseologie, gnoseologia la logică și, în sfîrșit, logica la semiotică, pozitivismul îl aruncă pe om printre celelalte sisteme de organizare a materiei, ce-i drept cu o capacitate informațională, deocamdată, mai mare. Dacă gîndirea nu este nimic altceva decît operare cu sunete sau cu grafii, atunci superioritatea omului față de celelalte existențe încetează să mai fie calitativă și rămîne doar cantitativă și vremelnică.

„Astfel — observă și Pierre Souyris —, fără să se bage de seamă și printr-o alunecare aproape insensibilă, omul este evacuat din lucruri, subiectul din obiect și lucrul, uitînd spiritul care l-a făcut să fie, este redus la materie și la aparență sensibilă"[81].

Nu este de mirare că astfel „reificat" subiectul nu mai poate opune decît o rezistență vremelnică „Niagarei entropiei crescînde"[82]. Precizînd că, „după cum entropia este o măsură de dezorganizare, informația furnizată de o serie de mesaje este o

---

[81] Pierre Souyris, *op. cit.*, p. 320.
[82] N. Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 1962, p. 168.

măsură de organizare"[83], N. Wiener ne avertizează că noile arme inventate de om „au ca efect să crească entropia acestei planete pînă cînd toate diferențele dintre căldură și frig, bine și rău, om și materie dispar pentru a forma focul alb al unei noi stele"[84]. Cîțiva ani mai tîrziu, cu o încredere sporită în puterea negentropică a omului, Norbert Wiener va remarca, într-un colocviu internațional de la Royaumont, că „dacă rasa umană se distruge folosind mașinile, aceasta nu este o ucidere făptuită de mașini, ci o sinucidere, o sinucidere din prostie"[85].

Însă părerea că natura se îndreaptă vertiginos spre o „moarte termică", în vreme ce cultura se rostogolește spre o „moarte informațională", continuă să se răspîndească în filozofia omului cu o repeziciune crescîndă.

„Fiecare vorbă schimbată — scrie Claude Lévi-Strauss — fiecare linie imprimată, stabilește o comunicare între doi interlocutori, făcînd staționar un nivel care se caracteriza mai înainte printr-o deosebire de informație, deci printr-o organizare mai mare. Mai degrabă decît antropologie, ar trebui să se scrie «entropologie», numele unei discipline menite să studieze în manifestările lui cele mai înalte acest proces de dezintegrare"[86].

Așa ar fi dacă subiectul n-ar fi nimic altceva decît un obiect mai inteligent decît celelalte. Însă omul, prin puterea de creație a minții sale, izbutește să răstoarne sensul celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Săltînd din natură în cultură, lupta dintre entropie și negentropie a început să fie condusă de negentropie. Datorită muncii, vorbirii și gîndirii umane, puterea *culturală* de organizare contracarează neîncetat tendința *naturală* de dezorganizare. În competiția dintre integrare și dezintegrare, inițiativa a fost preluată de capacitatea integratoare a omului. Prin inventivitatea sa inepuizabilă, omul sporește diferențierile și se opune astfel uniformizării. Limitele inventivității umane nu sînt logice, ci doar istorice. *Etern* ne izbim de o limită, dar niciodată nu ne izbim de o limită *eternă*.

Descoperind esența lucrurilor și legile lor de dezvoltare, omul reușește să micșoreze distanța dintre necesitate și întîmplare, să

---

[83] N. Wiener, *op. cit.*, p. 24.
[84] *Ibidem*, p. 161.
[85] N. Wiener, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p. 111.
[86] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 374.

economisească risipa de energie din natură și societate și să sporească necontenit ordinea în lume. Pe un pămînt cultivat, adică acolo unde omul a făcut ordine, distanța dintre necesitatea obiectivă și întîmplările prin care ea își face loc este mai mică decît aiurea și de aceea risipa de energie este mai îngrădită.

Inventînd unealta, efecientă asupra tuturor lucrurilor de același gen, și vorbirea, care, vizînd generalul, ține la o anumită distanță lucrurile individuale, omul s-a răzvrătit împotriva naturii și a început să i se opună, s-o cunoască și s-o transforme în cultură. Prin muncă, omul tezaurizează negentropie în produse materiale, iar prin vorbire și gîndire el depozitează negentropie în produsele spirituale.

O mașină cibernetică, fiind un sistem *fizic* de organizare, nu poate fi decît „inteligentă". Ea se poate adapta la schimbarea fenomenelor, dar nu poate să aibă nici o informație cu privire la esența lor relativ constantă. Numai omul poate să „vadă" într-o oală acoperită în care fierbe supă forța elastică a vaporilor de apă. De aceea omul este singurul sistem de organizare din care poate să iasă mai multă informație decît a intrat.

Antropologia nu este deci o entropologie, ci mai de grabă o „negentropologie", știința conservării și sporirii informației.

Și, totuși, Michel Foucault, adresîndu-se tuturor acelora care nu vor să „formalizeze fără să antropologizeze", le spune că nu merită să li se opună „decît un rîs filozofic...".

Oare nu este „rîsul filozofic" cea mai deplină manifestare a spiritului critic uman ?

5. UMANITATEA RISULUI

Se știe de mii de ani că rîsul este o manifestare specific omenească ; numai omul este în stare să rîdă sau să stîrnească rîsul. Ceea ce nu este omenesc nu poate fi nici rizibil. Caracterul profund uman al rîsului derivă din faptul că este o manifestare nemijlocită a rațiunii, adică a acestei capacități exclusiv omenești de a reflecta esența lucrurilor și deci și direcția în care se dezvoltă ele, viitorul lor. Căci rîsul este o reacție împotriva a tot ceea ce frînează mersul înainte al lucrurilor, împotriva a tot ce stinghereşte progresul omului. Nu împotriva vechiului, ci numai împotriva învechitului. Nu tot ceea ce este vechi este și

învechit, după cum nu tot ceea ce este recent este și nou. Rîsul este, prin esența lui, un act polemic, o împotrivire, un protest. Omul este singura ființă capabilă să rîdă deoarece este singura ființă în stare să spună naturii *NU !* Omul nu este doar o prelungire a naturii, ci și opusul ei. Așezînd între natură și el *unealta*, omul s-a răsculat împotriva naturii și din supus a devenit stăpîn. Și de atunci luptă mereu împotriva tuturor împrejurărilor care îi întîrzie înaintarea, fie că este vorba de conflictul dintre ceea ce este și ceea ce vrea să pară, fie că este vorba de contrastul dintre scop și mijloace sau dintre ceea ce trebuie să se întîmple și ceea ce se întîmplă de fapt.

Rîsul este tribunalul care a judecat cel mai mare număr de procese intentate de om mediului său social. Rîsul fără rațiune rămîne fiziologie, rațiunea fără rîs ajunge la pedanterie. Numai unitatea lor este un act autentic de cultură. Cu cît un om este mai cult, cu atît plînge el mai rar și rîde mai des. Însă rîsul nu este numai un „contra", ci și un „pentru" : contra stagnării, pentru progres. El este critic, nu criticist. Rîsul este o operă socială. Dacă este jenant să plîngi în public, este și mai jenant să rîzi singur. S-a ivit iarăși prilejul să resping o prejudecată : seriozitatea nu exclude rîsul, ci, dimpotrivă, îl implică. Un om care n-ar rîde niciodată n-ar fi cel mai serios om din lume, ci mai degrabă cel mai rizibil. Seriozității nu i se opune rîsul, ci neseriozitatea ; rîsului nu i se opune seriozitatea, ci plînsul.

Rîsul este o proprietate a celei mai înalte forme de organizare a materiei vii : *creierul omenesc*. Un creier electronic oricît de mult l-am perfecționa, nu va putea decît *să emită* hohote de rîs, dar în nici un caz să rîdă. Superioritatea noastră definitivă în univers se exercită și prin rîs.

Întrebîndu-se, nu de mult, ce este umorul, cineva și-a răspuns : „Este, în realitate, o viziune apropiată de viziunea religioasă și ducînd la ea, o viziune care, comparînd fără încetare finitul cu infinitul, conchide în fiecare clipă că finitul este derizoriu".

Autorul pomenit se referă însă la rîsul amar și neputincios cu care trecutul — ipostaziat în Infinit — întîmpină viitorul, și nu la rîsul viguros și optimist prin care viitorul se desparte de tot ceea ce este învechit în trecut.

Omul este singura ființă capabilă să rîdă, deoarece este singura ființă în stare să pătrundă în viitor prin gîndurile sale și

să actualizeze acest viitor prin munca sa. Rîsul creşte din încrederea în viitor. Cu cît încrederea în viitor este mai profundă, cu atît este rîsul mai puternic şi mai pedepsitor. Fără încrederea în progres rîsul descreşte pînă la surîs şi apoi se stinge.

Adoptînd un punct de vedere conservator cu privire la rîs, un filozof contemporan scria că „în mod normal ridicolul este legat de faptul că o regulă a fost încălcată". El crede că „ridicolul se exercită în favoarea conservării a ceea ce este admis".

Rîsul se răzvrăteşte însă nu în numele trecutului, ci în numele viitorului. Rîsul autentic nu pedepseşte atît abaterile de la o stare de fapt, cît, în primul rînd, abaterile din calea progresului. El este menit să penalizeze mai mult excentricităţile în raport cu direcţia dezvoltării decît excentricităţile faţă de o situaţie deja creată. Rîsul este o funcţie a progresului uman.

Majoritatea teoreticienilor care au cercetat mecanismul rîsului sînt, în general, de acord că rîsul este provocat de un *contrast*. Însă contrastele stîrnesc rîsul deoarece stingheresc desfăşurarea progresului. O dovedeşte şi faptul că un asemenea contrast provoacă rîsul numai în cazul în care se poate *drege* ceva. Altfel provoacă plînsul... Iremediabilul e tragic, nu comic. Absurdul, adică afirmarea existenţei unei imposibilităţi, este rizibil atita vreme cît rămîne în domeniul ideilor şi acţiunilor omeneşti. Îndată ce e transferat din subiect în obiect, din atitudinea oamenilor în comportamentul realităţii, aşa cum procedează existenţialismul, el devine tragic. În primul caz el poate fi depăşit, în al doilea nu. De aici, filozofia desnădejdii.

Fireşte că rîsul, ca orice alt fapt de cultură, poate degenera în formalism. După cum există „artă pentru artă", tot aşa există şi „rîs pentru rîs". Jocurile de cuvinte sînt o dovadă. Dar chiar şi calamburul, care este o suprapunere de sensuri opuse, obţinută prin supraimpresionarea a două complexe fonetice asemănătoare, şi care este un fel de „deşeu" al spiritului, mai aminteşte încă de geneza şi funcţia socială a rîsului : denunţarea contrastelor care frînează mersul înainte al omului.

6. LUCRURILE ŞI CUVINTELE

Problema raportului dintre realitate şi limbaj a primit cele două răspunsuri fundamentale încă din antichitate : „Limbajul *reflectă* realitatea" şi „Limbajul *etichetează* realitatea".

În concepţia lui Platon cuvintele sînt imaginile sonore ale esenţelor ideale, iar în concepţia lui Democrit cuvintele sînt semne care pot fi oricînd schimbate, aşa cum pot fi schimbate numele sclavilor.

În lupta dintre materialism şi idealism, aceste două soluţii fundamentale s-au ciocnit de-a lungul veacurilor, ajungînd pînă în zilele noastre. Este de remarcat însă că mulţi adepţi ai idealismului obiectiv au susţinut valoarea *reflectorie* a limbajului, în vreme ce nenumăraţi materialişti au subliniat caracterul *convenţional* al limbajului. Primii au pornit de la credinţa că Dumnezeu a creat lucrurile după chipul şi asemănarea cuvintelor, iar ceilalţi, împotrivindu-se dogmatismului profesat de primii, au insistat asupra naturii convenţionale a cuvintelor. Clar este că, pînă la făurirea materialismului dialectic, nici idealiştii, nici materialiştii n-au izbutit să dea o explicaţie riguros ştiinţifică raportului dintre limbaj şi realitate.

Astăzi, filozofia burgheză, îndeosebi prin existenţialism, pozitivism, teologie şi fenomenologie, a sporit considerabil atacurile împotriva funcţiei cognitive a limbajului. Aproape întreaga filozofie burgheză contemporană priveşte limbajul ca pe o piedică în calea cunoaşterii. „Ajutîndu-mă să acţionez asupra *Altuia*, limbajul mi-l ascunde; el interpune un văl între eu şi non-eu“ [87], notează Théodore Ruyssen. Iar. J. Vernay se plînge şi el că „materia discursului (limbajului) este şi pentru scriitor totodată mediatul necesar al creaţiei şi inevitabila trădare a armoniilor concepute în liniştea gîndirii“ [88].

Vladimir Jankélévitch este şi mai categoric. „De fapt — scrie el — limbajul nu este un simplu instrument de care ne servim pentru a comunica; acest instrument este de asemenea şi o piedică şi el nu exprimă sensul decît dacă îl împiedică. Limbajul este un organ-obstacol !“ [89].

Răsturnînd ierarhia stabilită în procesul cunoaşterii între afectivitate şi gîndire, existenţialismul acuză limbajul că participă la constituirea formelor logice care împiedică fiinţa să intre în contact cu nefiinţa.

---

[87] Théodore Ruyssen, *Homo loquens*, în „Les études philosophiques", 1961, nr. 3, p. 107.

[88] J. Vernay, *Notes sur l'idée d'absolu*, în „Rev. de meta. et de mor.", 1961, nr. 1—2, p. 99.

[89] V. Jankélévitch, *La méconnaissance*, în „Rev. de meta. et de mor.", 1963, nr. 4, p. 392.

Martin Heidegger admite că „numai în măsura în care omul vorbește el gîndește, și nu invers, după cum mai crede încă Metafizica“ [90], că „numai o ființă care vorbește, adică gîndește, poate să aibă o mînă și să îndeplinească printr-o mînuire munca mîinii“ [91]. Însă el înțelege prin gîndire nu desfășurarea rațională a formelor logice, ci intuirea Neantului în momentul spaimei. Limbajul, în care și prin care se formează gîndurile, se interpune între ființă și neființă. „Limbajul este acela care creează din capul locului domeniul revelat în care amenințarea și eroarea apasă asupra ființării ; el este acela care creează astfel posibilitatea pierderii ființării, adică primejdia“ [92]. Numai în momentul în care „spaima ne taie vorba“ [93] sîntem în stare să întrezărim Neantul. De aceea constată Heidegger cu atît dispreț că „gîndirea asupra gîndirii se desfășoară în Occident ca *logică*“ [94] și că „ceea ce dă cel mai mult de gîndit este că noi încă nu gîndim...“ [95].

Fiind pe aceeași poziție, E. M. Cioran este și mai agresiv. „A cunoaște cu adevărat înseamnă a cunoaște *esențialul*, dar dacă te angajezi la aceasta, pătrunde cu privirea, și nu prin analiză și nici prin vorbire. Acest animal flecar, zgomotos, gălăgios, care exultă în vacarm (zgomotul este consecința directă a păcatului originar) ar trebui redus la mutism, căci niciodată nu se va apropia de izvoarele neviolate ale vieții dacă mai pactizează cu cuvintele“ [96]. Sperînd că omenirea va renunța să mai creadă în capacitatea de cunoaștere a limbajului, Cioran întrevede „ziua în care nu vom mai citi decît telegrame și rugăciuni“ [97]. Din limbaj nu vor mai rămîne atunci decît anunțuri banale și imprecații irealizabile.

Pozitivismul, în forma lui cea mai modernă, reduce limbajul la un sistem de semne, menit să pună o oarecare ordine în diversitatea operațiilor asupra lucrurilor. În concepția pozitiviștilor contemporani, nu mai rămîn din limbaj decît *sunete* și

[90] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 90.
[91] *Ibidem*.
[92] M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938, p. 238.
[93] *Ibidem*, p. 32.
[94] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 33.
[95] *Ibidem*, p. 22.
[96] E. M. Cioran, *L'arbre de vie*, în „N.R.F.“, 1960, nr. 93, p. 405.
[97] Idem, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 65.

însemnări. „A înțelege un limbaj înseamnă a fi stăpîn pe o tehnică“ [98], scrie L. Wittgenstein. Deoarece „problemele filozofice se nasc atunci cînd limbajul este în *sărbătoare*“ [99], „noi reducem cuvintele de la întrebuințarea lor metafizică la întrebuințarea lor cotidiană“ [100].

Pentru orice pozitivist contemporan cuvintele nu pot avea decît un înțeles *operatoriu*. Cuvintele organizează ori operații asupra lucrurilor, ori operații asupra cuvintelor. Pozitivismul izgonește din vocabularul său orice cuvînt care nu se referă nici la operații asupra lucrurilor și nici la operații asupra cuvintelor. El contestă că asemenea cuvinte ar putea să aibă vreun sens.

Reducînd lucrurile la operații asupra lucrurilor și esența lucrurilor la aspectele sensibile ale cuvintelor, pozitivismul rezervă științelor particulare cuvintele referitoare la operațiile asupra lucrurilor și permite filozofiei să se ocupe cu analiza cuvintelor despre cuvinte. „Limbajul este deci — scrie Jacques Ruytinx — un ansamblu de procedee, și filozofia, contrar științei, nu oferă nici explicații, nici ipoteze, nici fapte noi : ea nu poate decît să ne ajute să regăsim procedee de limbaj“ [101].

Deoarece nu admite în vocabular decît ori cuvinte privitoare la operații sensibile asupra lucrurilor, ori cuvinte privitoare la operații sensibile asupra cuvintelor, pozitivismul reduce întregul limbaj la manifestarea lui materială, adică la un sistem de semne tipografice. Forma lingvistică nu mai e nimic altceva decît o înfățișare materială, iar formalizarea nu mai are altă menire decît să stabilească în mod convențional un sistem coerent de semne, în stare să introducă o anumită ordine în diversitatea experiențelor.

Interzicînd în mod categoric oricărui cuvînt să se refere la esența lucrurilor, Louis Rougier ne avertizează să ne ferim de „saltul periculos care constă în a trece de la contingent la necesar, de la relativ la absolut, de la imperfect la perfect...“ [102]. După părerea lui, limbajul nu poate afirma nimic despre esența lucrurilor, deoarece „deosebirea dintre caracterele esențiale și

---

[98] Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 202.
[99] *Ibidem*, p. 133.
[100] *Ibidem*, p. 166.
[101] Jacques Ruytinx, în „Rev. intern. de philos.“, 1960, nr. 51, p. 107.
[102] Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Paris, 1960, p. 118.

caracterele accidentale este pur relativă în raport cu clasificările noastre şi ar putea cel mult să se înţeleagă prin asta mărimi de frecvenţă dezvăluite de statistici"[103].

Cu atît mai puţin poate viza esenţa lucrurilor limbajul despre limbaj sau metalimbajul, pe care L. Rougier îl face să coincidă în întregime cu logica. „Legile logicii — scrie el — nu sînt legile cele mai generale ale firii; ele sînt reguli ale limbajului. Ele nu vizează faptele, ci se referă la ceea ce spunem noi despre ele. Tocmai din pricină că ele nu se ocupă de nici un obiect, n-au a se teme de loc de controlul experimental şi pot pretinde la universalitate şi la certitudine"[104].

Louis Rougier este supărat şi pe grecii din antichitate că i-au insuflat limbajului pretenţia de a depăşi constatativul prin explicativ. „În loc să se mulţumească, precum orientalii, cu evidenţa sensibilă, care constată *cum*-ul lucrurilor, elinii au vrut să le explice *de ce*-ul"[105].

Considerîndu-l nemijlocit legat de păcatul originar, amplificat mai tîrziu prin inadmisibila îndrăzneală a Turnului Babel, teologii condamnă şi ei limbajul pentru că împiedică revelaţia lui Dumnezeu. Convins că „fiecare tentativă a noastră de a ajunge la cunoaştere este într-un anumit sens un alt Babel"[106], Louis Honnay conchide că „trebuie să veghem să nu se mai facă turnuri"[107].

Henri Hartung, temîndu-se de „sfîrşitul unei lumi care s-a separat de conţinutul său transcendent"[108], crede că „finalitatea persoanei umane rămîne lupta împotriva tuturor deformărilor susceptibile de a perturba psihismul şi de a o împiedica să reflecte spiritul transcendent, singurul Principiu etern. Este aici vorba de intuiţiile înţelepciunii, şi nu de deducţiile primejdioase ale unei cosmologii cantitative"[109]. Cum se poate ajunge la intuirea transcendenţei divine, autorul precizează încă o dată la sfîrşitul cărţii. „Ca şi scafandrul care caută să găsească un obiect căzut la fundul

---

[103] Louis Rougier, *op. cit.*, p. 89.
[104] *Ibidem*, p. 182.
[105] *Ibidem*, p. 52.
[106] Louis Honnay, *Il faut détruire les tours*, în „Rev. de meta. et de mor.", 1961, nr. 4, p. 467.
[107] *Ibidem*, p. 468.
[108] Henri Hartung, *Unité de l'homme*, Paris, 1963, p. 46.
[109] *Ibidem*.

apei, omul se scufundă în interiorul său însuși, reprimîndu-și vorbirea și suflul ei, pentru a regăsi izvorul vieții sale și secretul fericirii sale" [110].

René Schaerer este de părere că vorbirea este chiar păcatul capital al oricărui filozof, deoarece „orice adevărată filozofie, fie că vrei sau nu, se înrădăcinează într-o meditație făcută din liniște, mutism, singurătate și inacțiune" [111].

Originală este concepția teologală despre raportul dintre limbaj și realitate a lui Lucian Blaga. Pornind de la credința că „Marele Anonim se apără pe sine și toate creaturile sale de orice încercare a spiritului uman de a revela misterele lor în chip pozitiv și absolut" [112], Lucian Blaga socotește că, matca stilistică, categoriile abisale, sînt *frîne transcendente*, un fel de stavili impuse omului și spontaneității sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv — adecvat misterele lumii" [113]. Limbajul omenesc nu poate pătrunde „în ținuturile de mare densitate ale misterului, unde gîndul nu se mai poate mișca decît îmbrăcîndu-se în tăceri rituale" [114].

În concepția lui Blaga, limbajul poetic nu strivește „corola de minuni a lumii" și „nu ucide tainele ce le-ntîlnește în cale, ci, cu lumina lui sporește a lumii taină".

Recent, lingvistul indian Govind Chandra Pande a exprimat părerea că deoarece „limbajul își are rădăcinile într-o putere misterioasă a spiritului, perspectiva lingvistică este de resortul a ceva care depășește știința" [115].

Fiind o „teologie inversată", fenomenologia imaginează un „paradis transcendental" după modelul „paradisului transcendent" din filozofia lui Platon. În fenomenologie, esența lucrurilor nu se află „dincolo" de lucruri, în cer, ci „dincoace" de lucruri, în străfundul eului uman. Husserl mută ideile platonice din obiect

---

[110] Henri Hartung, *op. cit.*, p. 219.

[111] René Schaerer, *Le péché capital du philosophe*, în „Les études philosophiques", 1961, nr. 3, p. 172.

[112] Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, 1939, p. 180.

[113] *Ibidem*, p. 181.

[114] *Ibidem*, p. 218. În realitate, limbajul împiedică progresul cunoașterii exact în aceeași măsură în care aerul împiedică zborul păsărilor. Rezistența îl susține.

[115] Govind Chandra Pande, *Vie et mort des langues*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 198.

în subiect. De aceea în fenomenologia lui Husserl ideile nu mai sînt „lucruri", ci „intenţii". Lucrul este unitatea dintre un complex de senzaţii şi o esenţă logică. Cunoaşterea *spontană* făureşte lucrul, iar cunoaşterea *filozofică* dezvăluie esenţa care a participat la făurirea lui.

Reducînd fenomenul la percepţie şi esenţa la concept, fenomenologia pretinde că depăşeşte opoziţia dintre *fenomenul* perceput şi *percepţia* fenomenului. Husserl nu mai face nici o deosebire între *reflectat* şi *reflectant*. Pentru el fenomenul se constituie din jocul razelor care merg încoace şi încolo între dat şi dătător, din acest du-te-vino în care omul făureşte lumea căreia, în acelaşi timp, îi şi aparţine. Fenomenologia încearcă să topească obiectul şi subiectul în relaţia dintre obiect şi subiect. Fenomenologii cred că relaţia este totul, iar relatele nu înseamnă mai nimic.

Un ecou literar al fenomenologiei poate fi găsit în filozofia substanţială a lui Camil Petrescu : „Nu rădăcina, sortită să rămîie în pămînt, nici frunzele moderniste care se înnoiesc în fiecare an, ci principiul germinativ însuşi, cel care circulă din rădăcină pînă în frunziş, impulsiunea spre cer, acela căruia i se subordonează toate organele, e copacul. Prelungit adînc din trecut pînă departe în viitor, necontenit viu, subordonînd totul, acesta e substanţialul. Adică *prezentul permanent*".

Fenomenologia este în acelaşi timp gnoseologie şi ontologie, deoarece consideră că în procesul cunoaşterii lucrurile nu sînt re-produse, ci chiar produse. Unitatea obiectivă dintre fenomen şi esenţă devine, în fenomenologie, fuziunea subiectivă dintre un complex senzorial şi o esenţă logică. Lucrul se dezvăluie printr-un act de *predicare :* unui complex senzorial i se atribuie, ca predicat, o esenţă logică. A cunoaşte înseamnă deci a afirma în mod predicativ o idee pură despre un ansamblu senzorial, dar şi a intui această idee în puritatea ei. Cunoaşterea generează lucrurile prin fuziunea dintre senzaţii şi idei, dar se autocunoaşte prin polarizarea lor. Capacitatea ideilor de a rezuma trecutul şi de a prevesti viitorul l-a făcut pe Husserl să creadă în atemporalitatea şi eternitatea lor, în existenţa lor apriorică şi transcendentală.

Este adevărat că în paradisul fenomenologic subiectul creează obiectul prin pătrunderea ideii pure într-un complex de senzaţii, cam aşa după cum în raiul creştin Dumnezeu a zis să se facă lumină şi lumină se făcu. Însă, spre deosebire de creştinism, fenomenologia acordă limbajului o importanţă deosebită în procesul de cunoaştere, care se încheie cu intuirea ideilor pure.

Calea prin care pot fi dezvăluite ideile pure constă în curățirea conștiinței de orice iluzie lumească și îndreptarea ei înspre subiectul transcendental, în care își au izvorul toate lucrurile. În fenomenologie, această metodă se cheamă „închiderea între paranteze", iar rezultatul ei poartă numele de „reducție fenomenologică".

Faptul că în fenomenologie senzorialul devine „noemă", iar raționalul devine „noeză", că abstractizarea se numește „punere în paranteze", iar dezvăluirea esențelor poartă numele de „intuiție eidetică" nu l-a împiedicat pe Husserl să vadă în limbaj principalul instrument al cunoașterii. Fără limbaj, cunoașterea umană n-ar fi capabilă să ajungă pînă în preajma intuiției eidetice. Numai prin stabilitatea cuvintelor poate fi surprins invariantul lucrurilor. „Comunicarea creează unitatea. Obiectele separate rămîn exterioare unele altora, ele nu pot avea în comun nimic identic"[116], scrie Husserl.

Limbajul, prin funcția lui de comunicare, este singurul instrument cu ajutorul căruia se poate parcurge distanța care desparte subiectul individual, încărcat cu prejudecăți obiectiviste, de subiectul transcendental, care este sediul ordinii ideale, deoarece „subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitate". „Cînd vorbesc sau cînd înțeleg — explică Maurice Merleau-Ponty — experimentez prezența altuia în mine și a mea în altul, care este piatra de încercare a teoriei intersubiectivității, prezența reprezentatului, care este piatra de încercare a teoriei timpului, și înțeleg, în sfîrșit, ce vrea să spună enigmatica propoziție a lui Husserl: «Subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitate»"[117].

Informîndu-i pe ceilalți, oamenii se informează și pe ei înșiși, micșorînd necontenit distanța care îi mai desparte de sălașul eterat al ideilor pure. „Pentru subiectul vorbitor, a exprima înseamnă a căpăta conștiință; el nu exprimă numai pentru alții, el exprimă pentru a ști el însuși ceea ce vizează. Dacă vorbirea vrea să încarneze o intenție semnificativă care nu este decît *un anumit vid*, aceasta o face nu numai pentru a recrea în altul aceeași lipsă, aceeași privațiune, ci pentru a ști *de ce* anume este lipsit și privat"[118]. Cu alte cuvinte, limbajul se poate referi nu numai la

---

[116] Edm. Husserl, *L'esprit collectif*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. XXVII, P.U.F., 1960, p. 126.

[117] M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 110.

[118] *Ibidem*, p. 96.

„ceva“ ce este, ci şi la „ceva“ ce ar putea să fie, dar nu este, sau la „ceva“ imposibil, absurd.

Limbajul înţeles ca unitate dintre vorbire şi gîndurile cristalizate în vorbe îşi cîştigă, astfel, o independenţă relativă nu numai faţă de lucruri, ci şi faţă de gîndire. „Există o semnificaţie «de limbaj» a limbajului care îndeplineşte medierea între intenţia mea încă mută şi cuvinte, în aşa fel încît vorbele mele mă surprind pe mine însumi şi mă învaţă propria mea gîndire“[119].

Deşi susţin că „noi reprezentăm esenţa printr-un «semn», deoarece din pricina slăbiciunii facultăţii noastre de a cunoaşte substituim ceva esenţei, de pildă un cuvînt sau o cifră“,[120], fenomenologii nu ignoră rolul limbajului în pregătirea intuiţiei eidetice. Însă, întîlnindu-se din nou cu teologia, fenomenologia crede şi ea că idealul cunoaşterii este cunoaşterea idealului, care depăşeşte iremediabil posibilităţile limbajului. Subiectul individual şi cel transcendental sînt cele două capete ale drumului pe care poate circula limbajul. Pe acest drum, el poate circula în ambele direcţii, dar dincolo de cele două capete îşi pierde orice putere. În împărăţia transcendentală a ideilor pure nu se poate intra decît prin tăcere. Puritatea absolută este inaccesibilă limbajului. Husserl este nevoit să oprească limbajul la poarta *ego*-ului transcendental, deoarece crede în puritatea absolută a ideilor. Numai că nici puritatea celor mai generale idei nu poate fi altfel decît relativă. Ideile categoriale la care se referă Husserl sînt „pure“ numai în raport cu nenumăratele *grade* de generalitate, dar nu şi în raport cu *extrema* generalitate pe care, de fapt, o reflectă. Puritatea absolută echivalează cu „Nimicul“ şi limbajul nu poate exprima decît „lipsa a ceva“. Vizînd extrema generalitate, categoriile se formează în şi prin limbaj. Ele sînt eterne nu fiindcă sînt atemporale, ci pentru că sînt reflecţia maximei stabilităţi. Eternitatea nu se află nici dincolo şi nici dincoace de această lume, ci aparţine acestei lumi.

Încercînd să depăşească limbajul, Husserl a lăsat şi el deschise cele două drumuri idealiste ale filozofiei contemporane: unul spre Dumnezeu, iar celălalt spre Neant.

Capitolele următoare vor încerca să replice mai ales punctului de vedere potrivit căruia „nu obiectul este acela care îi dă semnului semnificaţia lui, ci semnul este acela care ne impune să

---

[119] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 93.
[120] Quentin Lauer, în Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1955, p. 167, nota 247.

ne închipuim un obiect al semnificației lui"[121]. Argumentele vor fi îndreptate, în primul rînd, împotriva acelora care confundă incompletitudinea cu falsitatea, relativitatea cu relativismul, cauza cu condiția etc. „De fapt, ordinea gîndirii este legată de un anumit sistem lingvistic. Diferitele limbi constituie sisteme care predetermină formele și categoriile prin care individul comunică cu ceilalți, analizează lumea, remarcînd sau neglijînd cutare sau cutare aspect al universului și, în sfîrșit, își construiește propria sa conștiință de sine"[122].

Se va vedea că limbajul este el însuși determinat de realitatea pe care o reflectă și că el nu se reduce la un sistem de semne, ci este unitatea dintre vorbire și gîndire.

---

[121] Cf. Pierre Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, in „Rev. de méta. et de mor.", 1962, nr. 3, p. 335.

[122] *Ibidem*, p. 337.

CAPITOLUL I

MATERIALITATE ŞI IDEALITATE ÎN STRUCTURA LIMBAJULUI*

Unitatea dialectică dintre individual şi general, inerentă oricărui lucru, este aceea care determină unitatea dialectică dintre material şi ideal în structura limbajului. Structura limbajului nu coincide cu structura vorbirii ; limbajul este unitatea contradictorie dintre vorbire şi gîndire, dintre material şi ideal, dintre sensibil şi inteligibil. Prin latura lui materială, limbajul este legat de aspectul individual al lucrurilor, iar prin latura lui ideală el este legat de însuşirile generale ale lucrurilor. „Cînd oamenii au creat limbajul — scrie Arsène Darmesteter —, ei au legat în mod necesar de anumite sunete imaginile obiectelor materiale ; altfel le-ar fi fost imposibil să-şi schimbe între ei ideile. Ce intermediar comun le-ar fi permis să facă acest schimb dacă nu lumea materială, exterioară spiritului lor, tangibilă şi pe care puteau s-o arate cu degetul ?“ [1].

La început ideile nu se puteau constitui decît prin articularea unor sunete în prezenţa lucrurilor. „Spiritele nu comunică între ele decît prin intermediul lumii“ [2]. Sunetele trebuia să reflecte şi să sugereze lucrurile, nu numai să le desemneze ; ele nu serveau încă numai la notarea emoţiilor, ci le şi exprimau. Al. Graur arată că, „pentru omul primitiv, singura posibilitate de a înţelege un cuvînt pronunţat de alt om era tocmai aceasta, ca înseşi sune-

---

* Precizez de la început accepţia pe care o dau principalilor termeni folosiţi de lingvistica modernă. *Sens* şi *semnificaţie* consider că sînt termeni echivalenţi şi se referă la elementul ideal al limbii ; înţeleg prin *semn* aspectul material al limbajului, prin *semnal* înţeleg semnul văzut din punctul de vedere al acţiunii lui asupra unor organe senzoriale, în vreme ce *semnificantul* mi se pare a fi semnul considerat din punctul de vedere al capacităţii lui de a deştepta semnificaţii.

Simbolul este un semn care mai păstrează trăsăturile individuale caracteristice oglindirii concretului şi care trezeşte mai mult reprezentări decît noţiuni.

[1] Arsène Darmesteter, *La vie des mots étudiée dans leur signification, Paris*, 1887, p. 84.

[2] Paul Leroy, *La logique et le bon sens*, în „Rev. de méta, et de mor.“, 1961, nr. 3, p. 339.

tele să arate despre ce e vorba, ca legătura între sunete şi sensul cuvîntului să se facă de la sine"[3].

Deosebit de preţioasă este concepţia lui André Martinet asupra dublei articulaţii a limbajului. El arată că limbajul nu se constituie doar prin articularea enunţurilor în cuvinte, ci şi prin articularea cuvintelor în sunete. „De fapt — scrie el —, un examen chiar rapid al realităţii lingvistice, aşa cum o cunoaştem, arată că limbajul uman poate fi descris ca dublu articulat în unităţi semnificative (monemele) şi în unităţi distinctive (fonemele)"[4]. Precizînd însă că fonemele sînt produsele celei de-a doua articulaţii — a articulării cuvintelor în sunete —, Martinet sugerează ideea că fonemele sînt acelea care consolidează şi sporesc capacitatea limbajului de a reflecta, prin semnificaţiile lui esenţialul din realitate. Fiind „unităţi fără faţă semnificată"[5], fonemele feresc semnificanţii de continua influenţă a sensului asupra lor. Structura sensibilă spaţio-temporală a scrierii — mai întîi mitografică, pluridimensională şi simultană, iar apoi lineară, unidimensională şi succesivă — consolidează şi mai mult capacitatea de abstractizare şi de generalizare a limbajului.

1. DE LA SUNET LA CUVÎNT

Omul a găsit sunetele — materia primă a limbajului — tot în natură, ca şi materia primă a celorlalte produse ale culturii. Sunetul este aer în vibraţie receptat de o ureche. Izbirea lucrurilor unele de altele, ca şi reacţia emoţională a animalelor produc şi ele sunete. Însă toate aceste sunete rămîn individuale şi vremelnice, semnalînd o clipă împrejurări tot atît de individuale şi vremelnice. Sunetele naturale au aceeaşi valoare informaţională : semnalează individualul. Ele nu pot comunica nici un fel de informaţii cu privire la însuşirile generale ale lucrurilor.

Omul este singura fiinţă care a reuşit să descopere posibilitatea de a articula sunete şi de a le conecta, mai întîi cu reflectarea unor însuşiri asemănătoare şi repetabile, cu toate că este

---

[3] Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960, p. 190.

[4] André Martinet, *La linguistique synchronique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 15.

[5] *Ibidem*, p. 27.

lipsit de un organ natural al vorbirii; gura, limba, laringele au alte funcții de îndeplinit. Numai omul a izbutit să făurească limbajul, deoarece numai el a fost în stare să „iasă" din natură, să se ridice deasupra ei, să i se opună și să-i adauge o nouă formă de mișcare: *cultura*. Cultura este, în primul rînd, tocmai această luptă a omului cu natura. Numai omul a ajuns să se afle față în față cu natura. Omul este singura ființă răzvrătită din natură. Inventînd unealta și interpunînd-o între el și natură, omul a ajuns să-și cucerească o independență relativă față de mediu, să i se împotrivească, să înceapă să-l cunoască și să-l stăpînească. Prin muncă, vorbire și gîndire, omul nu se mai adaptează la mediu, ci adaptează mediul la el.

Animalele se află *în* natură. Spațiul lor nu înseamnă pentru ele decît prelungirea propriului trup. Timpul lor nu este altceva decît prelungirea propriilor acțiuni. Animalele n-au probleme de soluționat, ci doar piedici de ocolit. Ele n-au nevoie să oglindească decît individualul. Ele se adaptează pur și simplu la mediu.

Intervenind în dezvoltarea naturii, omul a fost silit să cunoască și viitorul lucrurilor asupra cărora avea de gînd să acționeze. De aceea crearea limbajului a fost o necesitate imperioasă. Limbajul este principala cale prin care oamenii pot pătrunde în viitorul lucrurilor, iar viitorul lucrurilor poate pătrunde în munca oamenilor. Numai prin limbaj se pot cristaliza efectele experienței trecute în scopuri ale activității prezente. Prin funcția lui de cunoaștere, care reflectă generalul, limbajul prevede viitorul, iar prin funcția lui de comunicare limbajul organizează munca de transpunere a acestui viitor în prezent. Fără cunoașterea viitorului, deci fără limbaj, nu poate exista nici practica prezentului. Scopul — singurul reprezentant posibil al viitorului în prezent — nu poate fi stabilit decît pe baza stabilității formelor lingvistice. Prin ideile pe care le conține, limbajul indică sensul în care urmează să se desfășoare munca, iar prin capacitatea lui de comunicare limbajul organizează colectivul care efectuează munca.

Adaptarea la mediu cere și ea animalelor oglindirea unui anumit viitor. Însă acest viitor este o *prelungire nemijlocită* a prezentului. Animalele îl reflectă direct, prin retroacțiune, prin conexiune inversă, prin reflexe condiționate.

Munca umană are însă nevoie de reflectarea unui *viitor mediat*, care nu poate fi cunoscut decît indirect, prin idei ce vizează ceea ce este general și deci iterativ în natură. Or, timpul care

desparte prezentul imediat de viitorul mediat nu poate fi parcurs decît prin muncă şi cu ajutorul limbajului. Prin formele logice la a căror constituire a participat în mod nemijlocit, limbajul este singurul instrument capabil să vehiculeze cunoştinţe despre viitorul lucrurilor. Un sunet natural întîmplător nu dezvăluie esenţialul decît dacă trezeşte în mintea ascultătorului cuvîntul care poartă în el noţiunea corespunzătoare. Omul începe să cunoască lumea prin audierea propriei sale voci, iar urechea omenească devine din ce în ce mai mult o consumatoare de vorbe decît de sunete naturale.

Pentru ca sunetele să informeze asupra viitorului, a trebuit ca omul să descopere procedeul de a excita aerul cu intenţie. Descoperirea valorii informaţionale a sunetelor a avut în formarea omului aceeaşi importanţă ca şi făurirea uneltei, căci omul este în acelaşi timp o fiinţă muncitoare, vorbitoare şi cugetătoare. „*Homo sapiens* nu desemnează decît o fiinţă cuvîntătoare şi muncitoare“ [6], precizează şi G. Révész.

Făurirea limbajului este cel mai profund act de cultură îndeplinit de om. Limbajul este acela care inaugurează cultura. Datorită limbajului este cultura procesul prin care viitorul, cristalizat în proiecte, participă la munca de transformare a prezentului. Ca şi limbajul, cultura nu reţine din natură decît aspectele pe care le poate include într-o *ordine simbolică* şi le poate transforma în *semnificanţi.*

Însăşi unealta, prin structura ei obiectivă, este un semnificant care reflectă posibilitatea de repetare la infinit a unui anumit proces. După ce arată că „strămoşul omului n-a vorbit ceea ce gîndea deoarece gîndea, ci a gîndit deoarece a vorbit, şi a vorbit deoarece se oprea să facă“ [7], Tran-Duc-Thao observă, pe bună dreptate, că „strigătul animal trece la limbajul uman, *articulîndu-se* pe structura muncii producătoare“ [8].

Intenţionalitatea cuvintelor presupune „oprirea“ muncii asupra individualităţii lucrurilor şi încercarea de a surprinde însuşirile lor generale, reprimarea momentană a prezentului pentru a face posibilă fandarea în viitor.

---

[6] G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, Paris, Payot, 1950, p. 100.
[7] Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, p. 292.
[8] *Ibidem*, p. 293.

Oamenii au început să facă abstracție de însușirile prin care se diferențiază lucrurile între ele, deci de prezentul lor, și să se apropie de identitatea lor și deci de viitorul lor, articulînd mereu *sunete asemănătoare* ori de cîte ori aveau de-a face cu *lucruri asemănătoare*. Identitatea reiterativă a lucrurilor de același gen nu poate fi scoasă la iveală decît prin folosirea unor complexe sonore asemănătoare ori de cîte ori însușiri asemănătoare și repetabile semnalează existența posibilă a unei esențe. Prin unirea acestor sunete articulate cu un înțeles se obține cuvîntul. Înțelesul cuvîntului reflectă, la început, doar însușiri asemănătoare și repetabile ale lucrurilor, însă mai tîrziu, cînd își formează un nucleu noțional, el reflectă și însușiri identice și reiterative ale lucrurilor [9].

Cuvîntul a fost unealta cu ajutorul căreia a izbutit omul să „scuture" reflectarea lucrurilor de oglindirea însușirilor lor individuale, în vederea dezvăluirii însușirilor lor generale. Ansamblul însușirilor individuale prin care se realizează însușirile generale nu poate fi străpuns decît cu ajutorul cuvintelor. Abstractizarea și generalizarea, care se încheie cu formarea noțiunii, nu se pot desfășura fără cuvinte. Noțiunea, care este mai mult un „reziduu" decît un „adaos", se poate forma deoarece cuvintele dau oamenilor posibilitatea să depășească oglindirea individualului și să dezvăluie generalul. În vreme ce variabilitatea individualului este oglindită de variabilitatea sensibilității, stabilitatea relativă a generalului este reflectată de formele logice ale cunoașterii prin intermediul stabilității relative a cuvintelor. Limbajul este acela care a permis cunoașterii să uite o clipă de individual și de prezent, pentru a descoperi generalul și viitorul.

În sens strict, vorbele nu se referă niciodată la un prezent. Ele vizează trecutul, pe care îl rezumă, și viitorul pe care îl prevăd. Ele exprimă, așadar, *amintiri* și *așteptări*. Lucrurile prezente pot fi pur și simplu *arătate*. Cuvintele nu vizează prezentul, după cum nu vizează nici individualul. Cînd se referă la un lucru individual și prezent cuvintele îl încadrează într-un gen, care are o față orientată spre trecut și cealaltă orientată spre viitor. Cînd afirm că arborele din fața mea este un stejar, nu fac altceva decît să afirm că el are însușirile tuturor stejarilor din trecut și viitor.

---

[9] Înțeleg prin *repetabil* ceea ce se poate repeta, iar prin *reiterativ* ceea ce se repetă în mod necesar; repetabilul este posibil, în vreme ce reiterativul este lege.

Cîtă vreme se află în fața lui, nici artistul nu descrie un peisaj, ci îl privește. El îl descrie după aceea, uitîndu-se de data aceasta în sufletul său. Peisajul exprimă o stare sufletească. De aceea îl și încadrează. „Cadrul — notează Max Frisch — formează o fereastră deschisă asupra unui cu totul alt spațiu, o fereastră asupra spiritului, în care floarea, în pictură, nu mai este o floare care se ofilește, ci simbol al tuturor florilor. Cadrul o plasează în afara timpului" [10]. Cuvîntul este și el un fel de „cadru", cu ajutorul căruia oamenii smulg lucrurile din vremelnicie și își exprimă reacția lor față de ele.

„Astfel — scria de mult Wilhelm Ostwald —, cuvîntul *cal* denumește pentru noi, pe de o parte, un obiect cu totul determinat, care poate la un moment dat constitui conținutul conștiinței noastre, și, pe de altă parte, desemnează ansamblul tuturor obiectelor asemănătoare, care mai înainte au fost date conștiinței noastre și vor putea după aceea să se regăsească în viitor" [11]. Totodată, el sublinia că prin cuvînt „se stabilește, astfel, o diferență între *ceea ce se încearcă actualmente* și totalitatea *amintirilor* și *așteptărilor* care îi corespund" [12].

Apare din ce în ce mai limpede că viitorul este dimensiunea fundamentală a limbajului, că „limbajul nu apare decît acolo unde ființe vii nu mai sînt dominate exclusiv de instincte și de sentimente afective ; adică atunci cînd sînt dirijate de perceperea mijloacelor proprii pentru realizarea intențiilor lor și pentru atingerea scopului lor. Tocmai acest sens directiv, cu necesitate prezent cînd este vorba de o ființă omenească, este acela care deosebește viața oamenilor de existența dobitoacelor" [13].

Există o deosebire fundamentală între *feed-back*-ul animalelor și limbajul oamenilor : în vreme ce primul nu este decît un fel de „memorie" a unui viitor imediat, celălalt este o predicție a unui viitor mediat.

„În măsura în care animalul este capabil să intre în contact cu semenii lui și cu anturajul lui uman, cu ajutorul sunetelor, aceasta se manifestă dacă nu exclusiv cel puțin în majoritatea cazu-

---

[10] Max Frisch, *Journal*, Paris, Gallimard, 1964, p. 57.
[11] W. Ostwald, *Esquisse d'une philosophie des sciences*, Paris, Alcan, 1911, p. 17.
[12] *Ibidem*, p. 17.
[13] G. Révész, *op. cit.*, p. 43.

rilor numai sub forma exigenței"[14]. Animalul nu poate trece dincolo de strigătele afective, care exprimă nemijlocit nevoile lui imediate. „Animalele dispun, evident, de mijloace pentru a se face înțelese și prin care ele pot să-și semnaleze nevoile lor fizice semenilor lor sau persoanelor din anturajul lor; totuși, aceste mijloace sînt înainte de toate sunete vocale care se duc departe, și nu cuvinte; ele nu servesc la desemnarea obiectelor, ci doar la exprimarea nevoilor afective și dorinței imperative de a le satisface"[15].

Muncind în societate, oamenii au fost nevoiți să-și comunice între ei scopurile activității lor și ideile lor despre lumea înconjurătoare. Cunoștințele lor despre lucrurile asupra cărora acționau s-au constituit în procesul comunicării. Făurind unealta, oamenii și-au cîștigat față de natură o oarecare independență, care le-a permis din cînd în cînd întreruperea acțiunii și deci răgazul necesar desfășurării capacității de vorbire, prin care cereau colaborarea celorlalți și numai prin aceasta și a capacității de gîndire. Întrerupîndu-și munca și vorbind despre ce urmează să se facă, au ajuns oamenii să și gîndească. „La început funcția limbajului nu era decît un mijloc de comprehensiune, dar ea a devenit unealta gîndirii, a imaginației, a deciziei, a controlului de sine și a expresiei"[16].

Genetic, funcția de comunicare a limbajului este deci primordială față de funcția lui de cunoaștere. Pentru că au fost siliți să vorbească au început oamenii să gîndească. Încetul cu încetul, oamenii au învățat să păstreze și pentru ei înșiși cunoștințele comunicate celorlalți. Ei s-au deprins să-și conserve cunoștințele în cuvintele cu care le-au comunicat celorlalți. Dacă vorbirea este gîndire pentru ceilalți, gîndirea este vorbire pentru tine însuți. Vorbirea este dialog cu altul, iar gîndirea este dialog cu mine insumi. Limbajul este, prin esența lui, dialogal. Monologul este o contradicție în termeni. André Martinet are dreptate să se întrebe „dacă o activitate mintală căreia îi lipsește cadrul unei limbi merită în sens propriu numele de gîndire"[17], dar nu și cînd afirmă că „e aproape banal de a enunța că limbajul a însemnat poate mai mult pentru umanitate ca suport al gîndirii decît ca unealtă de

---

[14] G. Révész, *op. cit.*, p. 189.
[15] *Ibidem*, p. 215.
[16] *Ibidem*, p. 129.
[17] André Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961, p. 13.

comunicare"[18]. Ca unealtă de comunicare a devenit limbajul suport al gîndirii şi tot ca unealtă de comunicare face să progreseze gîndirea.

Oamenii au început să vorbească transformînd sunetele naturale în foneme semnificative şi mişcările muncii în gesturi simbolice. „În forma cea mai primitivă, limbajul a fost fonetic (compus din sunete), însă cu acompaniament de gesturi şi de mişcări mimice şi pantomimice"[19], subliniază G. Révész. Prioritatea limbajului sonor este atestată şi de faptul că „în numeroase limbi (poate în cele mai multe) cuvîntul pentru „limbaj" se leagă de numele unuia dintre organele vorbirii fonice sau uneia din părţile lui; există acelaşi cuvînt şi pentru organ şi pentru limbaj"[20].

Din ce fel de sunete au început oamenii să-şi construiască limbajul nu se ştie precis. Probabil că din sunete imitative şi din strigăte afective. Şi deoarece primele au devenit onomatopee, iar celelalte interjecţii, cei ce contestă orice legătură dintre sunetele naturale şi sunetele lingvistice susţin că „dintre populaţiile cele mai primitive ale Americii triburile din Athabaske, de pe malul fluviului Mackenzie, vorbesc limbi în care acest gen de cuvinte (adică onomatopeele. — *H. W.*) este aproape sau total absent"[21] şi că „interjecţiile sînt dintre cele mai puţin importante elemente ale vorbirii"[22]. Desigur, legătura dintre fonemele limbilor culte şi sunetele reale este astăzi aproape inexistentă. Faţă de sunetele naturale fonemele sînt mai puţine, mai rafinate şi mai stilizate.

Este adevărat că onomatopeele şi interjecţiile au apărut mai tîrziu în limbaj, cînd oamenii se deprinseseră să articuleze sunetele mai cu pricepere. Antropoidul nu era mai capabil să imite sunetele din natură decît era capabil mistreţul să imite nechezatul calului. Dar oamenii primitivi nici nu încercau să construiască onomatopee savante, ci se mulţumeau cu imitaţii aproximative, oricît de îndepărtate de original erau ele. Prezenţa, la început, a obiectului despre care era vorba asigura înţelegerea reciprocă. Faptul că, imitînd lătratul cîinelui, francezul face „ouâ, ouâ", englezul face „bow, bow", italianul face „bou, bou" şi românul

[18] André Martinet, *Economie des changemens phonétiques*, Berna, 1955, p. 41.

[19] G. Révész, *op. cit.*, p. 65.

[20] *Ibidem*, p. 63.

[21] Ed. Sapir, *Le langage*, Paris, Payot, 1953, p. 15.

[22] *Ibidem*, p. 14.

face „ham, ham" dovedește numai că limbajul este astăzi diversificat în numeroase limbi naționale, dar nu infirmă legătura *inițială* dintre sunete și lucruri, dintre sunetele limbajului și sunetele naturii. Produsele culturii se diferențiază într-un ritm mult mai accelerat decît produsele naturii. Dacă din punct de vedere *sincronic* legătura dintre vorbe și lucruri este aproape inexistentă, din punct de vedere *diacronic* ea este incontestabilă. „Complexul sonor — explică Al. Graur — nu are în general nici o legătură directă cu obiectul, deși într-un fel oarecare complexul sonor e determinat istoricește de noțiunea pe care o îmbracă, deci indirect și de obiectul pe care îl reflectă noțiunea" [23].

De asemenea, dintre sunetele cu care oamenii și-au construit limbajul au făcut neîndoielnic parte și strigătele afective. „Este, de altfel, firesc ca această formă, exprimînd esențialmente un sentiment afectiv, să fie mai aproape de tipul primitiv al expresiei lingvistice decît poate fi indicativul, care presupune o poziție dependentă mai mult de inteligență" [24]. Importanța sunetelor afective în elaborarea limbajului este dovedită nu numai de filogenie, ci și de ontogenie. „Dacă vrem să dăm cuvintelor primei perioade a limbajului infantil sensul lor veritabil, trebuie să ne dăm seama că nu este vorba de a ști cărei categorii îi aparține cuvîntul folosit, ci despre care funcție este vorba în cazurile date; or, această funcție va fi precis *imperativul*" [25]. Înainte de a deveni vorbă, sunetele articulate de om au fost strigăte și apeluri.

Rolul pe care l-au jucat interjecțiile în constituirea limbajului rezidă în marea lor valoare expresivă. „Sediul pur emotiv în limbă este reprezentat de interjecții. Acestea se îndepărtează de procedeele limbajului referențial atît prin configurația lor fonică (se află în ele secvențe fonice particulare sau chiar sunete neobișnuite altundeva), cît și prin rolul lor sintaxic (o interjecție nu este un element de frază, ci echivalentul unei fraze complete)" [26].

Nimeni nu poate să conteste că sunetele cuvintelor de astăzi sînt departe de sunetele naturii. Însăși semnificația lor actuală este îndepărtată de semnificația lor inițială, deoarece ele nu mai desemnează însușirea imediată despre care vorbesc, ci esența obiectului pe care îl vizează. La început cuvîntul denumește însușirea

---

[23] Al. Graur, *op. cit.*, p. 174.
[24] G. Révész, *op. cit.*, p. 189.
[25] *Ibidem*, p. 185.
[26] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, p. 214.

concretă care l-a izbit cel mai tare pe vorbitor cînd a avut de-a face prima oară cu obiectul respectiv. Grecul și romanul, vorbind despre aceeași pasăre, primul a numit-o „filomela", impresionat de dragostea ei pentru cîntec, iar al doilea a numit-o „privighetoare", mirat că în vreme ce lumea doarme ea priveghează. Însă ambele cuvinte conțin aceeași noțiune și se referă la aceeași pasăre. Prin înțelesul lui noțional, cuvîntul denumește ceea ce este general în lucruri. „Cuvîntul — scria H. Tiktin — nu denumește niciodată lucrul întreg, ci numai una din însușirile lui, care deseori nici nu este cea mai importantă, sau una care nu s-ar găsi și la alte lucruri"[27].

Într-adevăr, cuvîntul nu denumește niciodată lucrul întreg; lucrul întreg se privește, nu se numește. Dar cuvîntul nu se referă numai la una din însușirile lui oarecare, ci denumește însușirile lui generale. Socotind că „cuvîntul este simbolul convențional al noțiunii și nimic mai mult"[28], Tiktin nu mai vedea valoarea lui de cunoaștere. Însă, în vreme ce fonetica diferențiază limbile, conceptul pe care îl generează le identifică.

Capacitatea oamenilor de a înlocui un anumit obiect printr-un simbol auditiv a fost aceea care a dus la dobîndirea limbajului. Dar simbolul încă nu-i cuvînt. El simbolizează lucruri asemănătoare, nu reflectă genuri de lucruri. „Simbolul nu este numai mai maniabil, ci el se poate impune cu o prezență pe care nu o are simbolizatul: drapelul pe care îl vedem, sau pe care îl descriem poate să fîlfîie, să pocnească în vînt, să se desfășoare. Simbolul, în ciuda legăturilor lui de participare, păstrează o anumită individualitate, care permite cele mai variate manipulări"[29]. Avantajele simbolului față de obiectul simbolizat îl așază, pe scara cunoașterii, mai sus de reprezentare, dar mai jos de cuvînt. Individualitatea și concretitudinea lui nu constituie un mediu prielnic desfășurării în continuare a abstractizării și generalizării. Simbolul a trebuit să devină semn pentru a putea participa la făurirea cuvintelor cu sens noțional. „Simbolul devenit semn desemnează mai adecvat obiectul semnificat decît o făcea mai înainte, el este mai bine adaptat la nevoile comunicării, fiindcă a pierdut unele din aspectele care îi erau proprii, care îi confereau o realitate independentă de aceea a

[27] H. Tiktin, *Viața cuvîntului*, în „Arhiva Societății științifice și literare", Iași, t. I, 1890, p. 740.

[28] *Ibidem*, p. 732.

[29] Ch. Perelman și L. Albrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, P.U.F., 1958, p. 450.

simbolizatului..."[30]. În interiorul simbolului, distanța dintre elementul material și cel ideal este sensibil mai mare decît în structura cuvîntului. În interiorul cuvîntului există aproape o fuziune între semn și sens. În vreme ce latura materială a simbolului poate fi modificată, pînă la un punct, fără să sufere latura lui ideală, orice modificare a semnului schimbă sensul cuvîntului. În cuvînt „sunetul trebuie să facă ecou sensului"[31], după cum crede și Alexander Pope.

Unitatea dintre fonetic și semantic este deosebit de pregnantă în limbajul poetic. „Asemănarea fonologică este simțită ca o înrudire semantică. Jocul de cuvinte sau, pentru a folosi un termen mai erudit și care mi se pare mai precis, paronomaza, domnește asupra artei poetice ; în măsura în care această dominație este absolută sau limitată, poezia, prin definiție, este intraductibilă"[32].

Alăturarea a două complexe fonetice asemănătoare leagă deseori între ele două sensuri deosebite și chiar contrastante. Multe proverbe au apărut astfel. De pildă *ad augusta, per angusta*, adică „pe culmi nu se poate ajunge altfel decît străbătînd poteci înguste". Deosebit de semnificativ în această privință este cazul calamburului, care nu este altceva decît o suprapunere a două sensuri, obținută prin supraimpresionarea a două complexe sonore asemănătoare.

Tocmai prin prezența lui prea individualizată împiedică simbolul înălțarea gîndirii spre concepte din ce în ce mai abstracte. Valoarea semnului constă în această proprietate a lui de a se face uitat și de a fuziona cu sensul în substanța cuvîntului. Limbajul nu este „haina" gîndirii, ci „trupul" gîndirii.

Cu atît mai inacceptabilă este teoria potrivit căreia cuvintele sînt etichete lipite pe reprezentarea lucrurilor. „Dar etichetele — replică Al. Graur — nu servesc decît la diversificare, nu și la generalizare și abstractizare, așa cum servește cuvîntul. Sub o etichetă nu se pot cuprinde și exemplare care n-au fost luate în considerație, așa cum sub numele de *cal* se cuprind și exemplare pe care nu le-am văzut niciodată"[33].

Distanțînd, în spiritul neopozitivismului, semnul de concept și transformîndu-l, astfel, din nou în simbol, Claude Lévi-Strauss remarcă, totuși, că „semnul este un operator al reorganizării ansamblului, în vreme ce conceptul este un operator al deschiderii ansam-

[30] *Ibidem*, p. 451.
[31] Cf. „Diogène", 1965, nr. 51, p. 36.
[32] Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 86.
[33] Al. Graur, *op. cit.*, p. 175.

blului"[34]. Simbolul simbolizează un grup finit de obiecte asemănătoare, intrate în contact cu simţurile noastre, în vreme ce conceptul reflectă genul tuturor lucrurilor de acelaşi fel din trecut, prezent şi viitor.

De altfel, neopozitivismul nu poate scăpa de existenţa obiectivă a însuşirilor generale. „Să constatăm — mărturiseşte Ch. Perelman — că semnele primitive, chiar într-un sistem logistic în întregime formalizat, nu pot fi identificate nici cu sunetele şi nici cu urmele de cerneală indispensabile pentru fiecare act de comunicare, căci, în acest caz, determinarea exhaustivă a tuturor elementelor sistemului n-ar fi realizabilă"[35].

Cînd lingvistul neopozitivist identifică acelaşi fonem în nenumăratele sunete prin care el se materializează sau acelaşi semn în nenumăratele însemnări grafice prin care el se sensibilizează, acceptă implicit existenţa obiectivă a generalului. Infinitatea semnelor şi a însemnărilor individuale ar face, altfel, imposibilă orice organizare şi orice comunicare. Folosind într-o formulă un anumit semn de mai multe ori cu acelaşi înţeles, matematicianul acceptă şi el existenţa obiectivă a generalului şi capacitatea gîndirii de a-l reflecta prin cuvinte. Cînd matematicianul scrie că „2+2=4", el ştie că n-are de-a face cu doi de „2", ci cu acelaşi „2" folosit de două ori şi care reflectă aceeaşi cantitate realizată într-o infinitate de lucruri calitativ deosebite.

O deosebită însemnătate are faptul că, în vreme ce modificarea semnului schimbă sensul cuvîntului, sensul cuvîntului se poate dezvolta numai pe baza stabilităţii relative a semnului. Prin fuziunea lui cu sensul, semnul însuşi se împărtăşeşte din universalitatea conceptului. Roger Martin atrage şi el atenţia asupra faptului că „dacă se vrea să se poată spune că acelaşi simbol apare de mai multe ori în cutare cuvînt dat, trebuie să se renunţe la identificarea riguroasă a simbolului de care se foloseşte logicianul cu înfăţişarea lui materială"[36].

Constanţa semnului, în ciuda variabilităţii materializărilor lui, este aceea care face posibilă evoluţia continuă a noţiunilor. Sînt semne, mai ales grafice, care există de mii de ani. Dar despre cîte concepte se poate spune acelaşi lucru?... Are dreptate Pierre-

---

[34] Claude Lévi-Strauss, în „Esprit", 1963, nr. 11, p. 649.
[35] Ch. Perelman, *Justice et Raison*, Bruxelles, 1963, p. 186.
[36] Roger Martin, *Logique contemporaine et formalisation*, Paris, P.U.F., 1964, p. 25.

Macheray cînd afirmă că „limbajul este mai mult decît un mijloc în geneza unei gîndiri științifice; el este o condiție a mișcării ei. În spatele conceptului, cuvîntul garantează transporturile sensului. Prezența continuă a aceluiași cuvînt este aceea care permite trecerea conceptului dintr-un domeniu într-altul"[37].

Contestînd existența generalului în lucruri, Jean-Paul Sartre socotește că „ambiguitatea limbajului vine de acolo că cuvintele desemnează cînd lucrurile, cînd conceptul lor"[38]. Numai că limbajul nu e ambiguu, ci dialectic; prin sensul lor conceptual, cuvintele desemnează totdeauna lucrurile, dar numai proprietățile lor generale.

Matthias Matschinski crede chiar că adevărata gîndire, gîndirea noului, se desfășoară fără semne. „Substanța însăși a gîndirii este gîndirea noului, a nedescoperitului, a încă necunoscutului, a *ceea ce nu se știe* încă... Și ceea ce nu se știe este obligatoriu fără semn... Totuși, se știe bine la ce se gîndește cînd se gîndește la ceea ce nu se știe încă"[39]. Mentalitatea metafizică a concepției sale îl împiedică pe autor să-și dea seama că un nou concept apare totdeauna într-un vechi cuvînt și pe baza unor semne și mai vechi. „Esențialul probei *existenței gîndirii fără semne* — insistă același autor — este însăși imposibilitatea de a imagina viitorul și trecutul «fără acceptarea acestei existențe»"[40]. Dar sunetele, împreună cu conceptele în continuă dezvoltare cu care formează cuvintele, fac posibilă tocmai pătrunderea din ce în ce mai adîncă în trecut și viitor.

„Putem, astfel, conchide — spunea Albert Einstein — că dezvoltarea mintală a unui individ și felul său de a-și forma concepte depind într-un înalt grad de limbaj"[41].

Să urmărim acum modul în care își îndeplinesc semnele menirea lor de a sprijini gîndirea în formarea unor concepte din ce în ce mai abstracte. Cuvintele sînt mediul cel mai prielnic pentru apariția și îmbogățirea noțiunilor datorită forței lor metaforice. Principala importanță a cuvintelor constă în capacitatea lor de a

---

[37] Pierre Macheray, în „La Pensée", 1964, nr. 113, p. 63.

[38] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 126.

[39] M. Matschinski, *La parole, la pensée et le signe*, în „Les études philosophiques", 1961, nr. 3, p. 40.

[40] *Ibidem*, p. 41.

[41] A. Einstein, *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952, p. 148.

transporta sensuri. Metafora este în primul rînd un mijloc de formare a noțiunii și abia după aceea un mod de a spori expresivitatea cuvintelor. Dacă din punct de vedere *stilistic* metafora este un procedeu de *sensibilizare* a noțiunii, din punct de vedere *genetic* metafora este instrumentul cu ajutorul căruia se *formează* noțiunea. Înainte de a avea o funcție *expresivă*, metafora are una *constitutivă*, în ceea ce privește noțiunea. Metafora este calea prin care mintea omenească a ajuns la abstracții. S-a spus că limba cultă a unui popor este un imens tezaur de metafore uzate. Așa e! Dar dacă metaforele se uzează, noțiunile la a căror formare au participat se dezvoltă în continuare.

Genetic, metafora este un cuvînt al cărui complex sonor trece de la simbolizarea unui anumit lucru la simbolizarea și a altor lucruri asemănătoare cu primul. Proprietatea metaforică a cuvintelor se manifestă, în primul rînd, prin faptul că ele pot trece de la o reprezentare la alta și apoi de la concret la abstract. Adică, un anumit cuvînt, care simbolizează „acest obiect", începe să simbolizeze și „celelalte obiecte" asemănătoare cu acesta, ajungînd în cele din urmă să însemne „genul" din care face parte orice obiect de acest fel. Mai sînt popoare care au 44 de cuvinte deosebite pentru diferite feluri de coșuri împletite. Probabil că, la un moment dat, unul din aceste cuvinte, cu o mai mare forță metaforică decît a celorlalte, va începe să însemne „coș împletit". Firește că fiecare din aceste 44 de cuvinte înseamnă deja o „specie" de coșuri împletite și nu numai un singur exemplar. Astfel, la Huroni există un verb care înseamnă „a vedea un om" și un altul pentru „a vedea o piatră" [42]. Este de presupus că unul din ele va însemna cîndva „a vedea".

Este interesant de remarcat că superioritatea valorii metaforice a unui cuvînt față de a celorlalte apropiate este determinată de sporirea interesului social față de înțelesul inițial al cuvîntului extins. Cuvîntul „salariu", de pildă, amintește de importanța sării în viața antică și medievală pentru conservarea alimentelor și de obiceiul romanilor de a plăti o parte din solda militarilor în sare.

Cîtă vreme cuvintele se mai referă la un număr restrîns de obiecte asemănătoare și exprimă o sumă de reprezentări asemănătoare, latura lor sonoră constituie încă un simbol, care își păstrează o oarecare individualitate și o anumită independență atît față de obiecte, cît și față de reprezentări. Însă de îndată ce cuvintele au

[42] G. Révész, *op. cit.*, p. 118.

atins genul și exprimă noțiuni, latura lor sonoră se transformă din simbol în semn, care se contopește cu semnificația.

„O simbolizare specială, înlocuirea unui obiect sau a unui fenomen determinat printr-un semn vocal sau auditiv determinat, a permis speciei umane să dobîndească în mod progresiv un limbaj"[43].

2. DE LA DESEN LA LITERA

Cunoașterea nu se poate înălța de la reprezentare la noțiune fără sprijinul forței metaforice a cuvintelor. Metafora este aceea care, plimbînd sensul de la un obiect la altul, scutură reprezentările de oglindirea nenumăratelor detalii ale lucrurilor concrete, pînă cînd ele nu mai păstrează altceva decît imagini spațiale, contururi, figuri. Abstractizarea începe deci de la nivelul reprezentărilor, dar nu se termină decît o dată cu constituirea abstracțiilor, care reflectă ceea ce e general și nereprezentabil în lucruri. Procesul care se desfășoară de la „bogăția" percepției la „sărăcia" reprezentării pregătește „adîncimea" noțiunii. Este procesul prin care cunoașterea omenească se îndepărtează de individual, dar pentru a se apropia de general.

Reprezentarea nu poate depăși oglindirea unui viitor imediat. Practica socială însă cere reflectarea unui viitor mediat. Deci cunoașterea omenească trebuie să depășească reprezentarea. Omul este nevoit să-și făurească noțiuni. Prin participarea lor la formarea noțiunilor, metaforele ajută oamenilor să dobîndească posibilitatea de a reflecta viitorul mediat. Prin analogiile pe care le implică, metaforele nu sînt orientate numai spre trecut, după cum susțin unii, ci mai ales spre viitor. Participînd, în mod nemijlocit, atît la transformarea reprezentărilor complexe în reprezentări figurale, cît și la transformarea reprezentărilor figurale în noțiuni, metaforele ajută gîndirii să atingă generalul și deci viitorul lucrurilor. Gîndirea nu poate reflecta viitorul lucrurilor decît după ce metafora a permis reprezentărilor să rețină numai imaginea lor spațială pe baza căreia poate să apară noțiunea care oglindește generalul. „Abstractizarea ajunge la adunare deoarece scăderea superfluului subliniază esențialul și imaginația excitată își vede

[43] Jacques Brach, *Conscience et connaissance*, Paris, 1957, p. 147.

opera de mai sus, o leagă de idei, o ierarhizează şi, în sfîrşit, o îmbogăţeşte atît în extensiune, cît şi în comprehensiune"[44].

Imaginea spaţială este ultima care rezistă în procesul de trecere de la reprezentare la noţiune. De aceea pe ea o reîntîlneşte gîndirea, în momentele ei de ezitare, cînd se reîntoarce spre originile ei senzoriale.

„Senzaţiile olfactive şi de gust nu dau loc la combinaţii durabile de care să se poată lega un gînd ; ele rămîn asociate unor funcţii ale organismului nostru"[45]. De asemenea, nici „culoarea nu este de un interes practic egal cu al formei ; privirea noastră sesizează desenul lucrurilor şi memoria îl reţine ; dar aspectul lor colorat se şterge repede din gîndire fără ca noţiunea realităţii să fie foarte sărăcită"[46]. Louis Hourtique remarcă, în mod just, că „cuvintele evocă cu mult mai multă precizie şi accent desenul decît tonurile"[47].

De altfel, reprezentarea figurală nu este numai izvorul imediat al noţiunii, ci şi sprijinul ei permanent. Mulţi savanţi au mărturisit că în momentele de căutare ale creaţiei lor au simţit deseori nevoia de a se sprijini din nou pe reprezentările figurale aflate în preajma conceptelor pe care le foloseau. Aşa se explică şi de ce ştiinţa contemporană, ajunsă la un nivel de abstractizare extrem de înalt, simte din ce în ce mai des nevoia de a-şi reprezenta conceptele prin figuri. În realitate, ea îşi figurează reprezentări, şi nu concepte, căci numai reprezentările sînt figurabile.

Metafora care face posibil saltul cunoaşterii de la reprezentări figurale la noţiuni face posibilă şi trecerea înapoi de la noţiuni la reprezentări figurale şi deci figurabile.

Caracterul figural al reprezentărilor care cedează locul noţiunilor este atestat şi de desenele rupestre, care par să figureze reprezentările de la temelia primelor noţiuni[48].

---

[44] P. A. Michelis, *De l'imagination abstractive*, în „Rev. intern. de philos.", 1964, nr. 68—69, p. 242.

[45] Louis Hourtique, *L'art et la littérature*, Paris, Flammarion, 1946, p. 17.

[46] *Ibidem*, p. 9.

[47] *Ibidem*, p. 8.

[48] În ceea ce priveşte rolul pe care l-au jucat metaforele grafice în constituirea categoriilor şi legilor filozofice, vezi şi Ion Banu, *Sensuri universale şi diferenţe specifice în filozofia orientului antic*, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 242—244.

Îndată ce metaforele au împins reprezentările pînă la stadiul lor figural a început figurarea reprezentărilor și, o dată cu aceasta, preistoria scrierii. *Limbajul omenesc s-a desăvîrșit din momentul în care a devenit o realitate „în sunet și imagine"*.

Ajunsă la faza ei figurală, reprezentarea oglindește nu numai toți mistreții cunoscuți pînă atunci, de pildă, ci tinde să oglindească și toți mistreții care mai pot fi întîlniți în viitor. Desenul rupestru care figurează o asemenea reprezentare devine un simbol cu valoare anticipativă, încărcat, din această pricină, cu puteri magice. Așa se și explică de ce în desene de felul acesta mistrețul este deseori săgetat sau prăbușit, exprimînd astfel dorința tribului care pornește la vînătoare.

„Asemenea desene — scrie James G. Février — conțin deja în germene ceva care seamănă cu un rudiment de scriere. Mai întîi pentru că exprimă o idee, cel puțin o dorință. Apoi pentru că animalul reprezentat simbolizează, în aceeași măsură ca amprenta lăsată de el pe sol, mai degrabă specia decît un individ izolat. Pentru un vînător nu există un *anumit* mistreț sau *niște* mistreți; există *mistrețul*" [49]. Oamenii au învățat să citească mult înainte de a învăța să scrie. „Vînătorii epocii aurignaciene sau magdaleniene cunoșteau mai multe sute de amprente, dintre care fiecare era legată în mintea lor de o specie de animale, de un trib vecin etc." [50].

Preistoria scrierii începe, așadar, o dată cu citirea amprentelor și desenarea reprezentărilor figurale. „Hieroglifele egiptene, ca și ideogramele sumeriene, nu sînt decît desene foarte fidele și precise ale obiectelor înseși, și nu ale gesturilor care le-ar fi desemnat; a ceea ce ochiul vede direct, și nu a ceea ce degetele încearcă să exprime" [51].

Determinînd saltul cunoașterii de la reprezentarea figurală la noțiunea abstractă, desenul devine pictogramă, iar simbolul cedează locul său semnului. Spre deosebire de simbol, care constă în desenul unei reprezentări figurale ce viza *asemănarea* unor lucruri, semnul este „însemnarea" unei noțiuni care vizează *identitatea* oricărui lucru de același gen.

Alături de pictograme, care însemnau noțiuni privitoare la esența lucrurilor, au apărut și ideogramele, care însemnau noțiuni

[49] James G. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1959, p. 33.
[50] *Ibidem*, p. 18.
[51] *Ibidem*, p. 14—15.

referitoare la însușiri, relații, procese. „Chiar cînd era vorba de idei abstracte, s-a recurs foarte adesea la desene, însă de gesturi și nu de obiecte“ [52], precizează J. G. Février. Ideogramele chineze păstrează încă vie amintirea acelor vremuri. În scrierea chineză, cuvîntul „pălăvrăgeală“ se scrie printr-un semn care reprezintă „trei femei“, cuvîntul „jefuire“ printr-un semn care reprezintă „un om fugărind un altul“, cuvîntul „adorare“ printr-un semn care reprezintă „un om în genunchi“, cuvîntul „nevastă“ printr-un semn care reprezintă „o femeie cu o mătură“, cuvîntul „cămin“ printr-un semn care reprezintă „un porc sub un acoperiș“ și așa mai departe. Cu toate că un chinez poate pronunța aproape șapte sute de sunete, în vreme ce limba chineză posedă aproximativ 40 000 de cuvinte, să nu se piardă din vedere că „reprezentarea pictografică a unui eveniment este în general descrierea figurată a unei comunicări concepute într-un limbaj sonor“ [53]. Disproporția dintre numărul sunetelor și cel al cuvintelor — adică faptul că sunetul „și“, de pildă, poate să însemne: un leu, un corp, o casă, un poem, cifra 10, a depune jurămînt, a muri și încă vreo 55 de cuvinte — este ameliorată de chinezi printr-un sistem complex de tonuri.

Scăpîndu-le din vedere distincția dintre noțiunile despre esența lucrurilor și noțiunile despre însușiri, relații sau procese, unii lingviști consideră că pictogramele se referă la obiecte, în vreme ce ideogramele desemnează idei. În realitate, atît pictogramele, cît și ideogramele constituie deopotrivă latura materială vizuală a unor cuvinte cu semnificații noționale. Ideogramele nu desemnează idei în mai mare măsură decît o fac pictogramele, ci sensibilizează vizual cuvinte care exprimă noțiuni mai abstracte decît acelea pe care le exprimă cuvintele sensibilizate vizual de pictograme. Ca și sunetele, pictogramele și ideogramele nu desemnează direct nici lucruri, nici noțiuni. După cum sunetele constituie latura materială *auditivă* a cuvintelor, tot așa pictogramele și ideogramele constituie latura materială *vizuală* a cuvintelor. Ele sînt legate de lucruri în mod indirect, prin intermediul noțiunilor împreună cu care formează cuvintele corespunzătoare.

[52] James G. Février, *op. cit.*, p. 31.

[53] G. Révész, *op. cit.*, p. 67.

Prin inventarea scrierii alfabetice, semnele grafice concretizează vizual sunetele vorbirii, realizează și ele fuziunea cu sensul cuvintelor, sporesc stabilitatea cuvintelor și posibilitățile lor de abstractizare.

Ajunși prin abstractizare în fața categoriilor antinomice, unii teoreticieni, în loc să meargă înainte, spre unitatea dialectică dintre semnele sonoro-grafice și sensul categorial, încearcă, pentru a-și fundamenta disciplina, să se întoarcă înapoi la simbolul figurativ, închizîndu-i semnificația între paranteze. Abstractismul din știința contemporană se răstoarnă, astfel, în contrariul lui: cuvîntul este redus la aspectul lui material, care a permis gîndirii să atingă conceptele categoriale. Abstractismul a generat concretismul. „Este cu totul convenabil să se considere enunțurile drept inscripții și, prin urmare, drept corpuri fizice concrete"[54], declară Alfred Tarski. Mai tîrziu, însuși Tarski precizează că logicianul raționează nu asupra literei X, în materialitatea ei, ci asupra clasei de obiecte care au aceeași formă ca X. Oricum, forma inteligibilă, noțiunea, devine figură sensibilă, inscripție grafică, iar logica devine calcul. Mașina poate, astfel, să preia pe seama ei o bună parte din travaliul intelectului uman.

O bună parte, dar nu esențialul. Esențialul nu rezidă în combinarea automată a unui sistem de semne tipografice, ci în gîndirea care continuă să se desfășoare în mintea omului cu ajutorul mașinii. Mașina nu are nici probleme, nici soluții. Numai omul are probleme, pe care le soluționează utilizînd mașina. Omul folosește astăzi mașina așa cum a folosit, de-a lungul mileniilor, desenul, pictograma, ideograma și, în sfîrșit, litera. Gîndirea a avut totdeauna nevoie de o bază materială pentru a se desfășura. Mașina nu poate executa decît mișcările bazei materiale a gîndirii. Ea nu poate înlocui decît latura materială a limbajului. Limbajul nu poate să încapă în nici o mașină. Mașina poate să emită sunete sau inscripții, dar nu poate să pronunțe cuvinte. Numai unitatea dintre mașină și gîndire poate să formeze un limbaj. Mașinile nu funcționează cu forme ideale, ci cu piese materiale. Ele vor executa operațiile materiale ale gîndirii de nenumărate ori mai repede decît le poate executa omul fără mașină, dar niciodată nu vor gîndi. Pot exista „mașini de gîndit", dar nu pot exista mașini gînditoare sau cuvîntătoare. Nu mașina gîndește și vorbește cu ajutorul literelor, ci oamenii gîn-

[54] Alfred Tarski, *apud* Roger Martin, *op. cit.*, p. 25.

desc şi vorbesc cu ajutorul maşinii care combină literele. Maşina organizează nişte litere al căror spirit rămîne în afara ei. Maşina nu poate să aibă de-a face decît cu *litera* spiritului, nu şi cu *spiritul* literei.

Este adevărat că omenirea n-a părăsit niciodată cu totul elementele materiale vizuale pe care le-a folosit limbajul înainte de inventarea scrierii fonetice. Se mai utilizează şi astăzi pictograme pentru reglementarea circulaţiei şi ideograme în matematică sau în muzică. Dar reducerea limbajului de astăzi la o simbolistică menită să organizeze operaţiile noastre sensibile ar însemna anularea rezultatelor obţinute printr-un imens efort de abstractizare în vederea cunoaşterii acestei lumi. Lipsit de tezaurul abstracţiilor dobîndite pînă acum, omul s-ar distinge de celelalte fiinţe doar printr-o capacitate mai mare de manipulare a lucrurilor.

Un pozitivist ca Wilhelm Ostwald era încă de părere, la începutul veacului nostru, că „semnele sonore coordonate conceptelor uzuale constituie deci începutul unui *limbaj* în sensul strict al cuvîntului"[55], deşi, pe de altă parte, nu ignora utilitatea ambelor mijloace de a coordona conceptele şi semnele scrierii. „Ori coordonarea este *directă*, şi atunci este vorba pur şi simplu de a prevedea fiecare concept cu un semn corespunzător, ori este indirectă şi atunci semnele nu servesc decît la redarea *sunetelor vorbite*"[56].

Semnificativă este şi reacţia lui Ferdinand de Saussure împotriva scrierii şi în favoarea vorbirii. Denunţînd ceea ce numeşte el „tirania literei", Saussure consideră că acţiunea scrierii asupra vorbirii este vicioasă, că inversiunea raporturilor fireşti dintre vorbire şi scriere a fost aceea care a dus la cultul pervers al literei-imagine, Saussure cere lingviştilor să se elibereze de sub despotismul scrierii, care înseamnă căderea sufletului sub dominaţia trupului, şi să studieze vorbirea vie, să-şi întoarcă privirile de la artificial la natural.

Nu este greu de surprins rousseauismul lingvistic pe care îl promovează F. de Saussure : vorbirea este bună de la natură, însă scrierea o depravează.

Numai că omul nu este o fiinţă naturală, ci o fiinţă culturală, iar istoria nu se desfăşoară mergînd înapoi de la cultură la natură, ci mergînd înainte, prin dezvoltarea culturii. Scrierea este un produs *mai cultural* decît vorbirea. O invenţie este cu atît mai

---

[55] W. Oswald, *op. cit.*, p. 86.
[56] *Ibidem*, p. 91.

culturală cu cît sporește mai mult puterea oamenilor asupra mediului lor natural și social, prin îngrădirea risipei de energii, proprie naturii și societății, prin diminuarea distanței dintre întîmplare și lege. Or, scrierea tezaurizează și transmite informația necesară luptei oamenilor cu mediul lor înconjurător în mai mare măsură decît vorbirea. De altfel, vorbirea nu este nici ea un fenomen natural. Vorbirea este și ea un produs uman adăugat naturii. „De fapt — observă Alfred Tomatis — nimic nu e mai puțin fiziologic decît a vorbi. Fără îndoială e vorba de un fenomen uman, dar nu există totusi organ fiziologic preconceput pentru acest efect“ [57]. Împotriva prejudecății conform căreia limbile ar trăi și ar muri ca și cum ar fi niște fenomene biologice, lingvistul indian Govind Chandra Pande precizează : „Trebuie să ne amintim că limbile nu trăiesc și nici nu mor. Ele sînt utilizate sau încetează să mai fie. Spre deosebire de moarte, desuetudinea este un proces reversibil“ [58]. Într-adevăr, așa cum anumite împrejurări istorice au putut determina părăsirea unei limbi, tot așa alte împrejurări istorice pot determina reluarea ei. O dovedește și faptul că în Israel ebraica este vorbită din ce în ce mai mult.

Vorbirea nu este nicidecum un produs firesc al naturii, ci este o creație culturală. „De fapt, instrumentul pe care îl folosim pentru a vorbi nu este, la drept vorbind, acela socotit îndeobște limba noastră, gura noastră, laringele nostru, ci aerul care ne înconjură. Noi am găsit mijloace deosebit de elaborate pentru a excita acustic acest aer înconjurător“ [59].

Față de vorbire, scrierea, datorită stabilității ei mai mari, a permis sensului cuvintelor să se îndepărteze considerabil de accepția concretă pe care a avut-o la început. Dar aceasta nu înseamnă că scrierea constituie o alienare a omului de el însuși, o cădere a sufletului în inerția corpului, o creștere a pasivității în dauna activității și așa mai departe. Dimpotrivă, desăvîrșindu-și limbajul prin scriere, oamenii nu s-au îndepărtat nici de ei înșiși și nici de realitate, ci de aspectele superficiale ale lucrurilor, pentru a pătrunde în miezul lor. Abstracțiile nu-l îndepărtează pe om de realitate, ci numai de fenomen, pentru a-i permite să cunoască esența. „Lim-

---

[57] Alfred Tomatis, *L'oreille et le langage*, Paris, 1963, p. 74.
[58] Govind Chandra Pande, *Vie et mort des langues*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 210.
[59] Alfred Tomatis, *op. cit.*, p. 39.

bajul va fi deci pentru om acest accelerator care îl va antrena mereu mai departe şi mai sus în dezvoltarea gîndirii“ [60].

Datorită vorbirii şi mai ales scrierii capătă cultura o viteză de dezvoltare superioară ritmului în care evoluează natura.

Cibernetica vorbeşte şi ea de tensiunea dintre puterea negentropică a limbajului şi forţa entropică a naturii. Pentru Norbert Wiener, „discusul este un joc combinat între cel care vorbeşte şi cel care ascultă pentru a lupta contra «forţelor dezordinii»“ [61]. Fiind cea mai înaltă formă de *feed-back*, adică de retroacţiune, care „nu este altceva decît posibilitatea de a defini conduita viitoare prin acţiunile trecute“ [62], limbajul dă oamenilor puterea de a impune naturii rosturi omeneşti. Prin capacitatea informaţională a limbajului, oamenii devin în stare să se opună tendinţei pe care o are natura de a dezorganiza, de a uniformiza, de a şterge diferenţierile. „După cum entropia este o măsură de dezorganizare, informaţia furnizată de o serie de mesaje este o măsură de organizare. De fapt, este posibil să se interpreteze informaţia furnizată de un mesaj ca fiind, în mod esenţial, valoarea negativă a entropiei sale şi logaritmul negativ al probabilităţii sale“ [63].

După ce arată că „în general, se poate spune că limbajul animal ştie să transmită emoţii, aproape lucruri şi de loc relaţii mai complicate între lucruri“ [64] şi că „la popoarele primitive comunitatea este evident restrînsă ca dimensiune datorită acestui factor limitat care este dificultatea de a transmite departe vorbirea“ [65], N. Wiener ajunge la încheierea că „se pot distinge, în mod sumar, trei stadii ale limbajului şi două traduceri intermediare între lumea exterioară şi recepţia subiectivă a informaţiei. Primul stadiu este format din simboluri acustice considerate fizic ca vibraţii ale aerului ; al doilea, sau stadiul fonetic, se compune din fenomene variate ale urechii interne şi ale părţii sistemului nervos care i se asociază ; al treilea, sau stadiul semantic, reprezintă transferul acestor simboluri la o experienţă de semnificaţie“ [66].

Trecînd peste caracterul discutabil al acestei periodizări, reiese totuşi limpede că N. Wiener consideră limbajul drept instrumentul

---

[60] Alfred Tomatis, *op. cit.*, p. 17.
[61] N. Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 1962, p. 113.
[62] *Ibidem*, p. 39.
[63] *Ibidem*, p. 24.
[64] *Ibidem*, p. 92.
[65] *Ibidem*, p. 112.
[66] *Ibidem*, p. 212—213.

principal cu care omul se împotrivește entropiei crescînde a Universului. Pentru întemeietorul ciberneticii, soarta Universului se prezintă astfel: „În măsura în care *entropia* crește, Universul și toate sistemele închise care există în el tind să-și piardă caracterele lor distinctive și *să meargă de la starea cea mai puțin probabilă către starea cea mai probabilă*, să înainteze de la o stare de organizare și de diferențiere, în care distincțiile și formele există, către o stare de haos uniform"[67]. De aceea Wiener face o deosebire de valoare între limbajul banal, de fiecare zi, care ne informează asupra unor evenimente *ușor* previzibile, și limbajul științific și poetic, care conține informații despre evenimente *mai puțin* previzibile. *„Cu cît mesajul este mai probabil, cu atît mai puțin furnizează el informație*. Clișeele și locurile comune, de pildă, lămuresc mai puțin decît marile poeme"[68].

Influențat însă și el de atmosfera deprimantă a filozofiei burgheze contemporane, mai cu seamă de resemnarea neopozitivistă și de desperarea existențialistă, Wiener este de părere că „individualitatea corpului este mai degrabă aceea a flăcării decît aceea a pietrei, mai mult a formei decît aceea a unui fragment de materie"[69].

Împiedicat de o concepție metafizică asupra lumii, Wiener nu vede că omul nu este numai „opusul" naturii, ci și „prelungirea" ei; el uită că omul nu este, totuși, altceva decît natura care devine conștientă de ea însăși. Wiener trece repede peste faptul că Universul nu are numai o tendință entropică, ci și una negentropică, prin intermediul omului. Din această pricină, el rămîne convins că victoriile omului asupra Universului nu pot fi decît izolate și vremelnice, că, în cele din urmă, natura va învinge cultura. „Frumusețea, ca și ordinea, apare în multe locuri din această lume, însă numai sub forma unei lupte locale și vremelnice contra Niagarei entropiei crescînde"[70].

Cred că modelul evoluției anarhice a societății capitaliste l-a abătut pe Wiener din calea care duce la descoperirea deosebirii fundamentale dintre *dezvoltarea spontană* a orînduirilor presocialiste și *construirea conștientă* a orînduirii socialiste. În comunism, competiția dintre forța entropică a naturii și forța negentropică a culturii va fi condusă de ultima. În societatea comunistă, previzibi-

---

[67] N. Wiener, *op. cit.*, p. 12.
[68] *Ibidem*, p. 24.
[69] *Ibidem*, p. 126.
[70] *Ibidem*, p. 168.

litatea evenimentelor va crește nu datorită dezorganizării spontane, ci organizării conștiente, nu ca urmare a uniformizării spontane, ci ca rezultat al diferențierilor conștiente. Există o deosebire calitativă între previzibilitatea evenimentelor naturale și sociale în urma creșterii entropiei și previzibilitatea acelorași evenimente în urma creșterii raționalizării : prima se bazează pe simplificare spontană, a doua pe cunoașterea complexității. Imprevizibilă nu va rămîne decît inspirația umană, care, sporind mereu puterea de previziune a limbajului, va diminua continuu imprevizibilitatea evenimentelor din natură și societate.

Faptul că limbajul este acela care asigură dezvoltarea necontenită a conceptelor stîrnește unor gînditori contemporani cea mai violentă indignare. Andrea Galimberti, de pildă, pretinde că „gîndirea noastră conceptuală este o înșelăciune, o ficțiune, al cărui principiu este limbajul“ [71]. Mai recent, alții declară că pentru ei „o totalitate este un ansamblu de semne într-o organizare apriori ininteligibilă a lumii“ [72].

Valoarea organizatorică a unui sistem de semne rezidă însă în valoarea lui cognitivă. „Tocmai în spatele ecranului cuvîntului — subliniază André Martinet — apar cel mai adesea trăsăturile realmente fundamentale ale limbajului uman“ [73]. Este incompletă afirmația lui Gérard Deledalle conform căreia „a sesiza o semnificație înseamnă a fi capabil de a practica o tehnică“ [74]. Prin adăugirea că „nu este vorba de o specie particulară de experiență mintală“ [75], autorul își precizează gîndul tocmai în sensul agnosticismului.

Limbajul izbutește să economisească acțiunile de prisos tocmai datorită faptului că, prin semnificațiile sale, reflectă esențialul.

Desigur, prin noțiunile pe care le conține, limbajul nu poate reflecta dintr-o dată tot ceea ce e esențial în lume. El reflectă doar anumite însușiri esențiale, inerente anumitor genuri de obiecte. „Ceea ce gîndirea, prin intermediul limbajului, distinge în reali-

---

[71] Andrea Galimberti, *Nature, pensée, valeur*, în „Les études philosophiques“, 1961, nr. 3, p. 76.

[72] F. Englert și J. Miedzianogara, *Signe, sens, dialectique*, în T.M., nr. 217 din iunie 1964, p. 2 241.

[73] André Martinet, *Le mot*, în „Diogène“, 1965, nr. 51, p. 53.

[74] Gérard Deledalle, *Charles S. Peirce...*, în „Les études philosophiques“, 1964, nr. 2, p. 287.

[75] *Ibidem.*

tate este obiectiv, însă imaginea lumii poate ţine seama de real în multe feluri sau să neglijeze complet anumite aspecte. În acest sens restrîns, se poate deci spune că limbajul «creează» o imagine a realităţii"[76]. Tabloul pe care ni-l creează limbajul are o formă omenească, dar el ne informează despre ceea ce există independent de om şi de omenire.

Puţini mai contestă astăzi că „omul este socialitate mediatizată prin simbol"[77], că „sensul este social"[78]. Mai sînt însă mulţi care nu admit că, deşi se formează ca fenomen social, limbajul reflectă, totuşi, realitatea şi reacţia oamenilor faţă de ea. „O dată ce am înţeles că limbajul — le replică Adam Schaff — este un produs *social*, în legătură genetică şi funcţională cu *ansamblul activităţilor practice ale omului în societate*, ne dăm seama imediat că imaginea sugerată sau impusă de un limbaj dat nu este arbitrară şi nu mai poate fi modificată arbitrar"[79]. De altfel, limbajul este „obiectiv" în ambele sensuri ale acestui cuvînt: mai întîi ca *realitate* nemijlocită a gîndirii şi apoi ca *reflectare* exactă a realităţii.

Cît de indispensabilă este legătura dintre înfăţişarea semnului şi înţelesul lui apare şi în „limbajul" cinematografic. „S-ar putea spune — scrie Roland Barthes — că valoarea estetică a unui film este în funcţie de distanţa pe care autorul ştie s-o introducă între forma semnului şi conţinutului lui, fără totuşi să părăsească limitele inteligibilului"[80]. Dacă distanţa este prea mică, filmul este banal, dacă distanţa este prea mare, filmul este de neînţeles.

Fără înţelesul lui *social*, semnul, redus numai la înfăţişarea lui *materială*, nu mai poate avea nici măcar o funcţie organizatorică. Valoarea cognitivă a sensurilor pe care le întruchipează este aceea care asigură eficacitatea organizatorică a unui sistem de semne. S-ar putea spune că eficienţa organizatorică a limbajului creşte pe măsură ce conceptele pe care le pune în circulaţie sînt mai generale, şi deci mai profunde. Prin conceptele pe care le formează şi le vehiculează, limbajul îi înzestrează şi pe oameni cu

---

[76] Adam Schaff, *Langage et réalité*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 173.
[77] David Victoroff, *Quelques aspects psychosociaux du symbole*, în *Actes du XII^e Congrès international de philosophie*, vol. VIII, 1958, Firenze, p. 288—290.
[78] W. V. Quine, *Meaning and translation*, în *On translation*, Cambridge, 1959, p. 157.
[79] A. Schaff, *op. cit.*, p. 157.
[80] Roland Barthes, *Le problème de la signification au cinéma*, în „Revue internationale de filmologie", 1960, nr. 32—33, p. 84.

puterea de a reflecta un șir nelimitat de evenimente viitoare și de a colabora la evitarea sau la punerea lor în slujba progresului social.

Format în și prin limbaj, conceptul este, fără îndoială, o reflectare anticipativă a realității. Dar mi se pare inadmisibilă teoria care consideră că prin concept oamenii încearcă să „fugă" de realitate, care prezintă conceptul ca pe un mijloc de evadare din această lume. „Conceptul — scrie Jean Brun — ia naștere din conștiința fundamental nefericită care caută în abstract și în general depășirea a ceea ce se află aici, acum și încarnat"[81]. În realitate, conceptul este însoțit mai degrabă de speranțe decît de nefericire, iar tendința lui de a depăși individualul de aici și de acum nu țintește abandonarea acestei lumi, ci cunoașterea ei mai profundă. „Dar dacă conceptul este o fugă în măsura în care este abstract, el este un *apel* în măsura în care este general și se varsă în sfera sinonimiei..."[82], insistă același autor. Conceptul poate fi considerat, eventual, și ca o fugă, dar atunci nu „din" realitate, ci „în" realitate, de la fenomen la esență, iar apelul pe care îl implică el derivă din funcția de comunicare a limbajului în care a luat naștere.

Un punct de vedere apropiat exprimă și Manuel de Diéguez, cînd afirmă că „rațiunea se idolatrizează pe sine însăși... pentru că este voința noastră de a supraviețui prin cel mai eficace dintre instrumentele noastre: abstracția"[83]. După el „esența idolatriei constă tocmai în această așteptare și această angoasă a rațiunii în fața timpului și în efortul de a scăpa, într-un fel, spiritul de legea timpului, se recunoaște sacrul"[84].

Că sacrul își are izvorul în forța de comunicare și de previziune a limbajului este în mare parte adevărat, dar mecanismul prin care limbajul generează sacrul va fi analizat în capitolul următor.

---

[81] Jean Brun, *Pour une herméneutique du concept*, în „Arhivio di filosofia", Padova, 1964, p. 298.
[82] *Ibidem*, p. 299.
[83] Manuel de Diéguez, *La raison, l'orthodoxie et le sacre*, în „Esprit", 1965, nr. 10, p. 491.
[84] *Ibidem*.

CAPITOLUL AL II-LEA

VORBIRE ŞI MIT

Împreună cu munca, limbajul, înţeles ca unitate indisolubilă dintre vorbire şi gîndire, face parte integrantă din modul fundamental de a fi al omului. Muncind şi vorbind s-a transformat antropoidul în om. Antropoizii au devenit oameni colaborînd în lupta cu natura.

Antropoidul nu a fost o fiinţă deosebit de adaptată, iar omul nu atinge pubertatea decît după ce s-a scurs a cincea parte din viaţa sa şi rămîne ucenic aproximativ patruzeci la sută din existenţa sa. Slăbiciunea lor biologică i-a silit pe oameni să se organizeze *socialmente* împotriva naturii. La rîndul ei, capacitatea de muncă a oamenilor a accentuat slăbiciunea lor biologică, dar în acelaşi timp le-a permis s-o şi gîndească şi s-o compenseze prin cultură. Mai mult slăbiciunea lor instrumentală decît cea biologică i-a obligat pe oameni să-şi caute „aliaţi" printre forţele invizibile ale lucrurilor. Nevoile oamenilor cresc sensibil mai repede decît puterea lor asupra naturii. Decalajul dintre ceea ce doreau să facă şi ceea ce erau în stare să facă i-a silit, la început, să stabilească raporturi de „bună înţelegere" cu puterile ascunse din natură. Uimiţi de capacitatea de comunicare a limbajului, oamenii au încercat să SE înţeleagă cu natura în acelaşi fel în care începuseră să SE înţeleagă între ei. Ei credeau că pot comunica şi cu natura după modelul comunicării dintre ei.

Fiind în mult mai mare măsură decît se crede roade ale limbajului, animismul, magia, totemul, mitul, tabuul sînt primele punţi pe care le construiesc oamenii între ei şi necunoscutul de „dincolo" de lucruri.

„Este suficient, în sfîrşit, să reflectezi un moment asupra originii religiilor pentru a descoperi ce sumă de consecinţe morale, sociale, economice şi altele pot să se nască dintr-un fenomen numai verbal", conchide Jacques Bens, în postfaţa pe care o scrie pentru romanul lui Boris Vian *L'écume des jours.*

1. ANIMISM ŞI MAGIE

Ridicîndu-se împotriva naturii, oamenii au pierdut spontaneitatea paradisiacă a adaptărilor la mediu şi au pătruns în conştiinţa infernală a căutărilor. „Animalul — scrie H. Bergson — este sigur de el însuşi. Între scop şi act nimic nu se interpune la el. Dacă prada lui este aici, el se aruncă asupra ei. Dacă se află la pîndă, aşteptarea lui este o acţiune anticipată şi va forma un tot nedivizat, împreună cu actul care se îndeplineşte. Dacă scopul definitiv este îndepărtat, după cum se întîmplă cînd albina îşi construieşte stupul, este un scop pe care animalul îl ignoră ; el nu vede decît obiectul imediat..."[1]. Oamenii însă conlucrează, cu ajutorul limbajului, la realizarea unor scopuri care întrec mereu puterile lor actuale. Ei simt nevoia ca lucrurile asupra cărora acţionează să fie însufleţite de intenţii favorabile lor. „Neputînd acţiona asupra ei, sperăm ca ea să acţioneze pentru noi. Natura se va impregna deci de umanitate. Însă ea nu o va face decît în măsura necesarului. În lipsă de putere, avem nevoie de încredere. Pentru a ne simţi în largul nostru, trebuie ca evenimentul care se decupează sub ochii noştri din ansamblul realului să pară însufleţit de o intenţie"[2]. Socotindu-le asemenea lor, oamenii cer lucrurilor să le răspundă la apel cu aceleaşi bune intenţii cu care le răspund semenii.

Cu toate acestea, puterea de muncă a oamenilor creşte necontenit şi compensează din ce în ce mai mult scăderea capacităţii lor de adaptare. Primitivul răspunde *mistic* numai la întrebarea *de ce* se petrec lucrurile aşa şi nu altfel, dar la întrebarea *cum* se petrec lucrurile el răspunde din ce în ce mai *ştiinţific*.

Tocmai acest salt este povestit de mitul iudeo-creştin al izgonirii din rai. Numai că el prezintă înălţarea omului de la adaptarea spontană la mediu la transformarea conştientă a mediului ca pe o prăbuşire din rai pe pămînt. Comparînd, în mod semnificativ, paradisul iudeo-creştin cu cel platonician, Christian Brunet notează că „s-ar putea spune că, deoarece au îndrăznit să viseze la paradisul platonician, Adam şi Eva au fost izgoniţi din idilica grădină

[1] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1939, p. 145.

[2] *Ibidem*, p. 173.

de aclimatizare"[3]. Insistînd în continuare asupra opoziţiei dintre cele două paradisuri, Chr. Brunet scrie: „Paradisul terestru mozaic, cu arborele său de neatins la mijloc, ar putea părea unui platonician un loc de condamnare, un exil departe de esenţial, mai rău decît acela în care lîncezim..."[4]. Opoziţia dintre aceste două paradisuri reflectă împrejurările sociale care au împins mitul de la elogierea cunoaşterii la condamnarea ei.

Oamenii încep să explice lucrurile după modelul relaţiilor sociale dintre ei. Privirea teoretică a oamenilor nu poate ajunge la structura lucrurilor decît după ce străbate structura practicii sociale. Încă Emile Durkheim a insistat asupra faptului că „înţelegerea logică este o funcţie a societăţii, deoarece ia formele şi atitudinile pe care aceasta i le imprimă"[5], că „societatea este aceea care a furnizat canavaua asupra căreia a lucrat gîndirea logică[6].

Relaţiile de egalitate şi ajutor reciproc au fost acelea care au modelat concepţia animistă despre lume a oamenilor din comuna primitivă. Ei chemau în ajutor lucrurile aşa cum chemau în ajutor semenii. Înainte de scindarea societăţii în stăpîni şi sclavi, oamenii stabiliseră cu natura un dialog de la egal la egal. După aceea sufletele lucrurilor au devenit zei, iar dialogul s-a transformat în rugăciune. În cele din urmă, cunoaşterea a ajuns un păcat, iar ignoranţa o virtute.

Animismul nu a fost însă numai preistoria religiei, ci şi preistoria filozofiei. Prin animism oamenii au izbutit să realizeze în germene unul din demersurile de bază ale gîndirii teoretice: *distincţia dintre individual şi general*. Sigmund Freud spune că „animismul este un sistem intelectual, prima teorie completă a lumii..."[7].

Desigur că omul primitiv, cu slaba sa putere de abstractizare, nu a fost în stare să desprindă generalul de individual şi să-l exprime printr-un cuvînt abstract. Iconoclastia a devenit posibilă mult mai tîrziu. La început, omul nu a putut reţine generalul decît individualizat, mai ales într-o anumită plantă sau într-un

---

[3] Christian Brunet, *Mythes et croyances*, în Rev. de méta. et de mor., nr. 3, 1964, p. 283.

[4] *Ibidem*, p. 283.

[5] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 339.

[6] *Ibidem*, p. 211.

[7] Dr. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1925, p. 132.

anumit animal. După ce arată că „elementele reflecţiunii mitice se situează întotdeauna la mijlocul drumului dintre percepţii şi concepte“ [8], Claude Lévi-Strauss precizează: „Gîndirea sălbatică nu distinge momentul observaţiei de acela al interpretării şi nici nu înregistrează, mai întîi observîndu-le, semnele emise de un interlocutor pentru a căuta după aceea înţelegerea lor; el vorbeşte şi emisiunea sensibilă aduce o dată cu ea şi semnificaţia ei“ [9]. Gîndirea omului primitiv nu poate încă să facă abstracţie de individualul în care şi prin care se realizează generalul şi, astfel, să reducă generalul la starea lui „pură“. „Gîndirea sălbatică îşi aprofundează cunoaşterea cu ajutorul unor *imagines mundi*“ [10].

În gîndirea primitivă, noţiunile se află împreună cu reprezentările figurale din care au provenit recent. De aceea ele sînt conservate într-un limbaj a cărui scriere constă în aceste *imagines mundi*. Va mai trece încă multă vreme pînă cînd aceste „imagini ale lumii“ se vor transforma, încetul cu încetul, în pictograme, ideograme şi, în sfîrşit, litere. Subţierea materialităţii grafice a limbajului, prin uzarea metaforelor şi sărăcirea caracterelor individuale, pînă la transparenţa de vitrină a literei, a fost un proces deosebit de anevoios şi de îndelungat.

2. TOTEM ŞI MIT

Deocamdată limbajul, prin care oamenii primitivi se adresează atît mediului social, cît şi celui natural, are o scriere *totemică*. Totemul este îndeobşte o plantă sau un animal care întruchipează reprezentarea din preajma noţiunii privitoare la esenţa tribului, tot aşa după cum, mai tîrziu, o pictogramă va figura reprezentarea care susţine noţiunea despre un gen de lucruri. „Oamenii aveau nevoie, pentru colectivităţi şi indivizi, de un nume permanent, fixat prin scriere... Totemismul se naşte astfel nu dintr-o nevoie religioasă, ci dintr-o nevoie prozaică, practică. Nucleul totemismului, denumirea, este un rezultat al tehnicii scrierii primitive. Caracterul totemului este acela de semne de scriere uşor de repro-

---

[8] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 27.
[9] *Ibidem*, p. 294—295.
[10] *Ibidem*, p. 348.

dus. Însă, o dată ce sălbaticii şi-au dat numele unui animal, ei au dedus din el ideea unei înrudiri cu acest animal"[11].

Totemul este deci un simbol vizual. El nu opreşte asupra individualităţii lui toate privirile omului primitiv; pe unele le lasă să treacă mai departe către generalul invizibil pe care îl simbolizează. Criticînd interpretările curente asupra totemului, Claude Lévi-Strauss scrie: „Animalele totemismului încetează să mai fie numai sau mai ales creaturi temute, admirate sau rîvnite: realitatea lor sensibilă lasă să se întrezărească noţiuni şi relaţii, concepute de gîndirea speculativă pornind de la datele observaţiei. Se înţelege, în sfîrşit, că speciile naturale nu sînt alese fiindcă «sînt bune de mîncat», ci fiindcă «sînt bune de gîndit»"[12].

Totemul este un „semnificant" al cărui „semnificat" este un general reflectat de o noţiune. Împreună cu noţiunea pe care o transcrie, totemul alcătuieşte limbajul totemic. „Totemismul este totdeauna un artificiu limitat de limbaj, asumîndu-şi o funcţie precisă: a diferenţia în mod cultural grupurile care sînt părţi primitoare sau dătătoare într-un circuit oarecare de schimburi de femei şi ori sau de hrană. Mitologia este un limbaj în libertate. Codul totemic este restrîns la necesităţile praxisului; în schimb, fiecare societate este în măsură de a exploata pentru a-şi elabora miturile un imens cîmp de semne, împrumutate atît de la situaţiile culturale, cît şi de la datele naturale"[13].

Totemismul este scrierea unui limbaj în cadrul căruia gîndirea a început *deja* să distingă generalul de individual, dar nu a reuşit *încă* să-l conceapă în „puritatea" lui exclusiv inteligibilă. Arătînd că „însuşi sensibilul este acela care, dîndu-se, dezvăluie o organizare ce îl transcende"[14], Lucien Sebag atrage şi el atenţia că „masa de date empirice, care sînt acumulate chiar în cel mai mic trib din America de Sud, presupune o clasificare a Universului, o viziune sistematică, care nu poate totuşi niciodată să se desprindă de materia sensibilă pe care o înglobează"[15].

---

[11] Pikler şi Somló, *Der Ursprung des Totemismus*, 1901, *apud* S. Freud, *op. cit.*, p. 153—154.

[12] Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme, aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 128.

[13] Luc de Heusch, *Vers une mytho-logique?*, în „Critique", 1965, nr. 219—220, p. 713.

[14] Lucien Sebag, *Le mythe: code et message*, în „Les temps modernes", martie, 1965, p. 1 622.

[15] *Ibidem*, p. 1 617.

În limbajul totemic, gîndirea nu poate încă să desprindă inteligibilul de sensibil, dar a început deja să-i deosebească. De aceea totemul este unitatea sincretică dintre vizibil şi invizibil, el este vizibilitatea invizibilului ; el aşteaptă să fie nu numai „perceput", ci şi „priceput".

Alături de desenele rupestre, totemul sporeşte stabilitatea cuvintelor şi contribuie, astfel, în mai mare măsură decît vorbele, la cristalizarea reflectării generalului în structuri logice.

Permanenţa generalului este mult mai bine prinsă şi păstrată în cuvinte scrise decît în cuvinte rostite. Inscripţia e mai constantă decît vorba. Un cuvînt consolidat printr-o inscripţie exprimă mult mai adecvat generalul decît o vorbă doar rostită. „Vorba, fluidă, aeriană, se pretează uşor la combinaţii dintre cele mai fanteziste ; dimpotrivă, întipărită pe un perete de stîncă sau pe un os, imaginea vizuală este fixată *ne varietur ;* ea devine astfel un obiect de percepţie imuabil şi ia loc în real. Ea deschide calea primelor tatonări ale gîndirii logice"[16].

Valoarea totemului rezidă în faptul că trezeşte în mintea privitorului noţiunea pe care o transcrie. Totemul nu este însă o scriere propriu-zisă ; el continuă să fie o metaforă. Totemul individualizează *asemănările* prin care se manifestă o *însuşire* generală sau o parte din întregurile prin care se manifestă un *raport* general. Totemul este o metaforă care provine din compararea forţelor invizibile cu cele vizibile, luîndu-se permanent ca model relaţiile sociale organizate prin limbaj. După ce atrage atenţia că „metafora, căreia i-am subliniat de multe ori rolul pe care îl joacă în totemism, nu este o tardivă înfrumuseţare a limbajului, ci unul din modurile lui fundamentale"[17], Claude Lévi-Strauss arată că „genezele totemice... consistă în relaţii metaforice, a căror analiză dezvăluie mai degrabă o «etnologică» decît o «etnobiologie» : a spune că clanul A «descinde» din urs şi că clanul B «descinde» din vultur nu este decît un fel de a stabili, concret şi prescurtat, că raportul dintre A şi B este analog unui raport între specii"[18]. Autorul citat revine în repetate rînduri asupra faptului că „structura Universului reproduce pe aceea a societăţii"[19], că „lumea ani-

[16] Théodore Ruyssen, *De la parole au mythe*, în *Actes du XII*e *Congrès international de philosophie*, vol. IV, p. 308.

[17] Claude Lévi-Strauss, *Les totémisme, aujourd'hui*, p. 146.

[18] *Ibidem*, p. 43.

[19] *Ibidem*, p. 61.

mală este deci gîndită în termeni ai lumii sociale"[20]. Cît de puternică este presiunea organizării sociale asupra formării metaforelor totemice reiese şi din exemplul deosebit de semnificativ pe care îl dă în aceeaşi lucrare: „Puiul de găină şi porcul — animale importate din Europa — au fost utilizate pentru a atribui un clan convenţional şi metişilor proveniţi dintr-o femeie indiană şi un bărbat alb (în virtutea filiaţiei patriliniare, care, altfel, i-ar fi lipsit de clan)"[21].

Trebuie să nu se piardă nici un moment din vedere faptul că valoarea totemului nu constă în materialitatea lui individuală, ci în semnificaţia lui ideală. În limbajul totemic, principala funcţie a metaforei nu este de a potenţa expresivitatea unei idei, ci de a participa şi contribui la formarea şi consolidarea ei. Totemul este o metaforă orientată spre inteligibil în mult mai mare măsură decît spre sensibil. De ce totemul ia chip de plantă sau de animal? Nu atît pentru că sînt la îndemînă, cît mai ales pentru că oferă omului un mod de organizare a gîndurilor. „La urma urmei, dacă tipologiile zoologice şi botanice sînt folosite mai adesea şi mai uşor decît celelalte, aceasta nu poate fi decît din pricina poziţiei lor intermediare, la egală distanţă logică între formele externe de clasificare, categorice şi particulare. În noţiunea de specie, punctul de vedere al extensiunii şi acela al comprehensiunii se echilibrează: considerată izolat, specia este o colecţie de indivizi; însă în raport cu o altă specie este un sistem de definiţii"[22].

Trecîndu-se, deocamdată, peste falsa identificare, de inspiraţie neopozitivistă, a speciei cu o colecţie şi a genului cu un ansamblu de definiţii, observaţia lui Claude Lévi-Strauss este deosebit de interesantă. Într-adevăr, specia este o realitate ambivalentă; ea are două feţe: una este îndreptată spre individual, iar cealaltă spre general. În vreme ce individualul nu mai poate fi gîndit, ci doar arătat, generalul nu mai poate fi arătat, ci doar gîndit. Reprezentînd specia, totemul devine aspectul vizibil al cuvîntului în care şi prin care se constituie primele noţiuni. Referindu-se la totem, Lévi-Strauss observă că, „prin dublul său caracter, de organism — adică de sistem — şi de emanaţie a unei specii, care este un termen într-un sistem, animalul apare ca o unealtă conceptuală cu multiple posibilităţi, pentru a detotaliza şi pentru a reto-

[20] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 117.
[21] *Ibidem*, p. 30.
[22] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 179—180.

taliza n-are importanţă care domeniu, situat în sincronie sau în diacronie, în concret sau în abstract, în natură sau în cultură"[23].

Semnalînd cum „diferenţele între animale, pe care omul poate să le extragă din natură şi să le treacă pe seama culturii (fie descriindu-le sub formă de opoziţii şi de contraste, deci conceptualizîndu-le, fie scoţînd părţi concrete, dar neperisabile : pene, ciocuri, dinţi, ceea ce constituie de asemenea o „abstracţie"), sînt asumate ca embleme de către grupuri de oameni, pînă la denaturarea propriilor lor asemănări"[24], autorul distinge abstracţia inductivă a însuşirilor generale de abstracţia analitică a părţilor unui întreg şi deschide astfel calea spre distingerea totemurilor metaforice de cele metonimice. „În consecinţă — scrie el —, cînd raportul între specii (umană şi animală) este socialmente conceput ca metaforic, raportul între sistemele respective de denumiri ia caracterul metonimic : şi cînd raportul între specii este conceput ca metonimic, sistemele de denumiri îşi asumă un caracter metaforic"[25]. Boşimanii, de pildă, raportîndu-se metaforic la organismul unui anumit animal, îşi denumesc metonimic elementele componente ale clanului lor. În treacăt fie spus, contemporanii noştri procedează deseori la fel, numai că la un nivel superior de generalitate. Nu se spune adesea „capul satului", sau „talpa ţării", sau „braţul legii" etc. ? Fireşte că un grup social care se raportează metonimic numai la o anumită parte a unui organism animal, avînd, în consecinţă, drept totem un „cioc" sau „un dinte", îşi făureşte un sistem metaforic de denumiri.

Oricum, totemismul „pune o echivalenţă logică între o societate de specii naturale şi un univers de grupuri sociale..."[26]. Deci o propoziţie de tipul «Eu sînt cangur» ascultă de aceleaşi legi logice ca şi propoziţia «Eu sînt bucureştean». Numai că primitivul nu dispune de un predicat abstract, ci de unul concretizat într-un totem. Între el şi totem primitivul nu afirmă niciodată o echivalenţă materială, ci numai una logică. În propoziţiile limbajului primitiv, totemul este un predicat. „Gîndirea sălbatică este logică în acelaşi sens şi în acelaşi fel ca a noastră, însă aşa cum este a noastră cînd se aplică numai cunoaşterii unui univers căruia îi recunoaşte simultan proprietăţi fizice şi proprietăţi semantice"[27].

[23] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 196.
[24] *Ibidem*, p. 143.
[25] *Ibidem*, p. 272.
[26] *Ibidem*, p. 138.
[27] *Ibidem*, p. 355.

Caracterul strict logic şi nicidecum real pe care îl au echivalenţele afirmate de gîndirea primitivă reiese şi din modul de înlocuire a jertfelor umane cu jertfe animale, şi acestea, la rîndul lor, fiind înlocuite în cele din urmă cu jertfe vegetale. Referindu-se la înlocuirea jertfirii unui bou cu jertfirea unui castravete, E. E. Evans-Pritchard scrie : „Asemănarea este conceptuală, nu perceptuală ; «este» se întemeiază pe o analogie calitativă care nu implică expresia unei simetrii : un castravete este un bou, însă un bou nu este un castravete“ [28].

Totemismul este un limbaj prin care oamenii primitivi îşi organizează viaţa socială. El este o „gramatică“ sortită să degenereze în „lexic“ ori de cîte ori grupul social îşi modifică structura. El este un sistem ereditar de clasificare de o incontestabilă rigurozitate logică. „Exemplul tribului Aşanti, în care fiul moşteneşte prohibiţiile alimentare ale tatălui şi fiica ale mamei, sugerează de asemenea că spiritul unor asemenea sisteme este mai degrabă «logic», decît «genealogic»“ [29].

Dar oamenii primitivi îşi organizează raporturile lor cu „forţele naturii“ tot prin limbaj. Fireşte că, în mintea lor, aceste forţe ale naturii nu pot dobîndi forma unor expresii ştiinţifice, ci numai a unor expresii magice. Puterea lor de generalizare este încă redusă. Ei dispun de foarte puţine cuvinte abstracte şi nici acestea nu pot atinge un nivel mai înalt de generalizare. Claude Lévi-Strauss ne informează că „limba şinook, limbă din nord-vestul Americii de Nord, foloseşte cuvinte abstracte pentru a desemna multe proprietăţi sau calităţi ale fiinţelor şi lucrurilor... Propoziţia : omul rău a omorît bietul copil, se redă în limba şinook astfel : răutatea de om a omorît sărăcia de copil...“ [30]. Dar acest exemplu dovedeşte mai degrabă că limbajul primitivilor nu atinge încă nivelul de abstracţie al adjectivului, de vreme ce adjectivul apare substantivat şi legat de un substantiv. Faptul că „acelaşi termen yoruba desemnează în acelaşi timp căsătoria, mîncarea, posesiunea, meritul, cîştigul, agoniseala“ [31] nu înseamnă că acest termen este abstract. Sincretic nu înseamnă abstract, după cum vag nu înseamnă general. Iar faptul că acelaşi termen înseamnă în acelaşi timp „a se căsători“ şi „a mînca“, sau „îmbrăţişarea amoroasă“ şi „momeala

---

[28] E. E. Evans-Pritchard, *Neur Religion*, Oxford, 1956, p. 128.
[29] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 177.
[30] *Ibidem*, p. 3.
[31] *Ibidem*, p. 175.

prin pasăre" dovedeşte încă o dată că interesul practic este acela care selectează metaforele şi le trasează drumul. Tot despre sincretism este vorba atunci cînd „pe plan semantic murdăria, cel puţin în gîndirea indienilor din America de Nord, constă în conjuncţia foarte strînsă a doi termeni care au fost destinaţi să rămînă fiecare în stare «pură»"[32]. Ceea ce nu este concret nu înseamnă neapărat că este abstract. Alături de cuvinte concrete, limbajul primitiv utilizează şi cuvinte sincretice. Înainte de a ajunge la abstracţii, primitivii îşi structurează gîndurile lor despre proprietăţile *mai generale* ale lucrurilor în cuvinte sincretice, polisemantice.

Nivelul de abstracţiune la care se pot ridica primitivii apare îndeajuns de limpede din modul în care îşi codifică „unităţile contradictorii" pe care le întîlnesc în cale. Categoriile „accesibil şi inaccesibil" se numesc, mai întîi, „urs şi vultur", mai tîrziu „pămînt şi cer" şi, în cele din urmă, „jos şi sus".

Claude Lévi-Strauss nu vrea să vadă în aceste deosebiri trepte din ce în ce mai înalte ale progresului pe care îl face gîndirea urcînd de la concret la abstract. Trecerea de la gîndirea totemică la cea ştiinţifică nu-i apare ca un progres de la inferior la superior în cunoaşterea lumii. „Gîndirea magică nu este un debut, un început, o schiţă, partea unui tot încă nerealizat; ea formează un sistem bine articulat; sub acest raport, independent de celălalt sistem din care se va constitui ştiinţa, afară de analogia formală care le apropie şi care face din primul un fel de expresie metaforică a celuilalt"[33]. Situîndu-se pe poziţiile anistorice ale structuralismului, Lévi-Strauss susţine că aprofundarea explicaţiei ştiinţifice constă în înlocuirea unui limbaj mai puţin inteligibil cu un altul mai inteligibil. Contestînd existenţa contradicţiilor în natură, dar acceptînd existenţa lor în limbaj, el consideră că totemismul şi ştiinţa nu sînt nimic altceva decît două modalităţi ale discursului prin care oamenii îşi pot organiza socialmente acţiunile lor asupra naturii. Schimbarea structurii sociale determină degradarea totemismului din gramatică în lexic şi construirea unui nou limbaj din molozul vechiului discurs.

Respingînd, pe drept cuvînt, deosebirea calitativă dintre logica primitivilor şi logica noastră, Lévi-Strauss nu mai ţine seama nici de deosebirea calitativă dintre cunoştinţele noastre şi cunoştinţele

---

[32] *Ibidem*, p. 70.
[33] *Ibidem*, p. 21.

lor. „Ideea că universul primitivilor (sau pretinşi astfel) consistă în primul rînd în mesaje nu este nouă. Însă, pînă la o dată recentă se atribuia o valoare negativă acestui fapt, care în mod greşit a fost luat drept un caracter distinctiv, ca şi cum această diferenţă între universul primitivilor şi al nostru ar conţine explicaţia inferiorităţii lor mintale şi tehnologice, în vreme ce ea îi pune mai degrabă pe acelaşi picior cu teoreticienii moderni ai documentării"[34]. Neuitîndu-se distanţa care desparte cunoştinţele concrete ale primitivilor de cunoştinţele abstracte ale noastre, citatul de mai sus ar putea fi apreciat şi ca o ironie adresată acelor teoreticieni contemporani care, folosind cea mai avansată tehnică, încearcă să readucă ştiinţa la concretitudinea primelor cunoştinţe.

Lévi-Strauss crede că deosebirea dintre limbajul primitiv şi limbajul ştiinţific se reduce doar la faptul că „întreaga ştiinţă se construieşte pe distincţia dintre contingent şi necesar, care este şi aceea dintre eveniment şi structură"[35], în vreme ce „reflecţiunea mitică apare ca o formă intelectuală de bricolaj"[36], adică un discurs care ignoră deosebirea dintre individual şi general. Autorul îşi precizează gîndul arătînd că „inginerul caută mereu să-şi deschidă o trecere şi să se situeze *dincolo*, în vreme ce cel ce meştereşte *(le bricoleur)* de voie, de nevoie, rămîne *dincoace*, ceea ce este un alt fel de a spune că primul operează cu ajutorul conceptelor, iar al doilea cu ajutorul semnelor"[37].

Cred însă că nu absenţa sau prezenţa distincţiei dintre individual şi general deosebeşte gîndirea primitivă de gîndirea noastră, ci diferenţa dintre cele două modalităţi ale acestei distincţii: în faţa primitivului generalul se individualizează, iar în faţa contemporanului nostru individualul se generalizează. Lévi-Strauss nu ignoră faptul „că proprietăţile accesibile gîndirii sălbatice nu sînt aceleaşi pe care le reţine atenţia savanţilor. După fiecare caz, lumea fizică este abordată de la capete opuse: unul suprem concret, celălalt suprem abstract; fie sub unghiul calităţilor sensibile, fie sub unghiul proprietăţilor formale"[38]. Totuşi, el rămîne la părerea că avem de-a face cu două tipuri de limbaj: „...Primul serveşte primitivului să-şi definească opoziţiile sensibile, iar celălalt foloseşte

[34] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 354.
[35] *Ibidem*, p. 32.
[36] *Ibidem*, p. 32.
[37] *Ibidem*, p. 30.
[38] *Ibidem*, p. 356.

modernului să codifice contrastele dintre sensibil şi logic, precum şi opoziţiile logice". Lévi-Strauss admite că discursul conceptual este superior discursului totemic, dar nu din punctul de vedere al cunoaşterii, ci numai al capacităţii organizatorice. „Orice clasament este superior haosului; şi chiar un clasament la nivelul proprietăţilor sensibile este o etapă către un ordin raţional" [39].

Primitivul nu se limitează însă la exercitarea practicii sale asupra sensibilului, ci, prin limbaj, se adresează şi inteligibilului, punînd astfel, în felul său, problema cunoaşterii raţionale a legilor naturii. Siliţi să-şi anticipeze rezultatele muncii lor, oamenii au simţit de la început nevoia să-şi pună activitatea prezentă sub ocrotirea viitorului. „În vreme ce animalul, căruia îi ajunge instinctul, trăieşte în acord spontan cu mediul lui, omul, care deosebeşte posibilul alături sau dincolo de real, caută o protecţie împotriva a ceea ce acest posibil poate conţine primejdios şi se refugiază în mit, care este deja un început de acţiune, o încercare închipuită pentru a se feri de neprevăzut" [40]. Deoarece dorinţele *mediate* ale oamenilor depăşesc întotdeauna posibilităţile lor *imediate*, ei încearcă să stabilească, prin ritualuri magice, un sistem de „convorbiri" cu necunoscutul din spatele lucrurilor asupra cărora acţionează. „Motivele care împing la exercitarea magiei sînt uşor de recunoscut: ele sînt dorinţele umane" [41], scrie S. Freud.

Sperînd să obţină, *prin magie*, bunăvoinţa puterilor invizibile, primitivii caută să depăşească, *prin totem*, opoziţia dintre ei şi mediu, devenită atît de „sfîntă" în unele religii de mai tîrziu. Ei cred că vor fi mai lesne înţeleşi de forţele ascunse în lucruri, dacă vor izbuti să restabilească legăturile de rudenie cu natura împotriva căreia au îndrăznit să se ridice. Prin totemism omul încearcă să se apropie din nou de natură. „Se ştie că cuvîntul *totem* a fost format pornindu-se de la ojibwa, limbă algonkină din regiunea de nord a Marilor lacuri ale Americii septentrionale. Expresia *ototeman* înseamnă aproximativ «face parte dintre rudele mele»" [42]. Totemismul este limbajul care mediază dialogul dintre cultură şi natură, cu intenţia de a micşora discontinuitatea dintre ele. De aici provine forţa magică cu care este încărcat totemul. Să nu uităm că totemul este icoana pe care se sprijină ideea despre esenţa clanu-

[39] *Ibidem*, p. 24.
[40] Th. Ruyssen, *De la parole au mythe*, p. 303—304.
[41] S. Freud, *op. cit.*, p. 118.
[42] Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, p. 25.

lui. Puterea totemului de a viza viitorul îşi are izvorul în capacitatea previzională a noţiunii pe care o susţine. Acţionînd asupra simbolurilor, primitivii cred că au făcut o repetiţie generală a succesului lor viitor. Desenarea pe peretele peşterii a unui bizon răpus era menită să asigure reuşita vînătorii proiectate. Proprietatea noţiunilor de a se referi nu numai la lucrurile trecute şi prezente, ci şi la cele viitoare se transfigurează în puterea magică a totemului de a îndeplini dorinţele.

Două sînt principiile fundamentale pe care se întemeiază magia : asemănătorul produce asemănătorul şi acţiunea asupra părţii are efect asupra întregului. În primul caz este vorba de magia metaforică, iar în cel de al doilea de magia metonimică.

Există, după părerea mea, o anumită legătură între faptul că magia se exercită prin similitudine şi prin contiguitate şi faptul că noţiunile se formează datorită energiei metaforice şi metonimice a cuvintelor : puterea limbajului de a prevedea evenimentele viitoare este împinsă, sub presiunea afectivităţii, peste posibilităţile practice ale primitivilor. În ultimă instanţă, succesul unei acţiuni este decis de fidelitatea cu care noţiunea din spatele figurii reflectă identitatea însuşirilor sau a raporturilor avute în vedere. Însă, în limbajul primitiv, distanţa dintre exactitatea cunoştinţelor şi urgenţa nevoilor este încă enormă ; de aceea primitivul încearcă să o umple cu ideea de sacru şi cu ritualuri magice. „După cum gîndirea, care nu cunoaşte distanţele, reuneşte uşor în acelaşi act de conştiinţă lucrurile cele mai îndepărtate în spaţiu şi în timp, tot aşa lumea magică va sări telepatic peste distanţele spaţiale şi va trata raporturile trecute ca şi cum ar fi actuale" [43].

Totemul, desenele, pictogramele, ideogramele şi literele devin, astfel, sacre, iar în mozaism şi creştinism întregul limbaj capătă prerogative divine şi apare ca făuritor de lume. „Caracterele au o virtute magică, ele închid un ordin, ele ascund un secret, care nu se dezvăluie decît iniţiatului" [44], scrie J. G. Février despre înfăţişarea grafică a limbajului primitiv. Iar Mario Pei constată şi el că „numeroase popoare cred în originea divină a limbii şi a scrierii lor" [45]. El a ajuns chiar să presupună „că scrierea s-a dezvoltat nu ca un auxiliar al limbii vorbite, ci ca un însoţitor al religiei şi un depozitar al tradiţiei sacre" [46].

[43] S. Freud, *op. cit.*, p. 120.
[44] J. G. Février, *op. cit.*, p. 533.
[45] M. Pei, *op. cit.*, p. 61.
[46] *Ibidem*, p. 125.

Cu o deosebită forţă se manifestă caracterul sacru al limbii atunci cînd este vorba de nume personale. Numele personale se află într-o situaţie privilegiată. Despre ceea ce există mai jos de persoana umană nu se mai poate vorbi, ci numai indica; iar mai sus de persoana umană nu mai există nimic sau cel mult Dumnezeu. Omul este mai degrabă un gen care conţine un singur exemplar decît un exemplar care ar aparţine unui anumit gen. De aceea „numele este acela care, după primitivi, constituie partea esenţială a unei persoane (sau a unui spirit); cînd se ştie numele unei persoane sau al unui spirit s-a dobîndit prin însuşi acest fapt o anumită putere asupra purtătorului acestui nume" [47]. De asemenea, „o schimbare de personalitate presupune o schimbare de nume şi aici este originea impunerii unui nou nume celui care intră în anumite ordine călugăreşti sau celui care a fost ales Papă" [48].

Persoana umană devine treptat principalul semnificant al discursului despre ceea ce nu se ştie încă. Antropomorfizîndu-se, forţele naturii se transformă în străbuni generatori şi eroi demiurgici. Însă, înainte de a se transforma în zei după chipul şi asemănarea oamenilor, forţele naturii au trecut mai întîi prin forme intermediare mixte: şerpi cu mîini de om, tauri cu cap de om etc. Mitul este o povestire care narează faptele eroice ale acestor fiinţe prodigioase. Fiinţele care populează miturile sînt imaginile sensibile ale cuvintelor unui discurs care mijloceşte comunicarea dintre oameni şi mediul lor de trai. Povestind miturile, oamenii spuneau că se pot întoarce la acel timp fabulos în care au fost create lucrurile şi că, devenind astfel, pentru o clipă, contemporani cu creatorii, se vor împărtăşi din puterea lor demiurgică. De aceea încercau să-şi *reamintească, repovestind* miturile, modul în care au fost create lucrurile. Oamenii şi-au dat seama de la început că nu pot acţiona eficient asupra lucrurilor, dacă nu le cunosc originea. „Acela care este capabil să-şi *reamintească* dispune de o forţă magico-religioasă şi mai preţioasă decît acela care *cunoaşte* originea lucrurilor" [49], observă Mircea Eliade. Mitul are, deci, o deosebită valoare magică. Mitul este un limbaj prin care oamenii se străduiesc să-şi sporească stăpînirea asupra lumii. „A cunoaşte miturile înseamnă a învăţa secretul originii lucrurilor" [50]. A povesti miturile înseamnă

---

[47] S. Freud, *op. cit.*, p. 115.
[48] M. Pei, *op. cit.*, p. 147—148.
[49] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 113.
[50] *Ibidem*, p. 25.

a fi capabil să acționezi cu eficacitate asupra lucrurilor. Într-o lume în care inteligibilul se ascunde, dar se și manifestă prin intermediul sensibilului, omul nu se simte închis în el însuși și izolat, ci, dimpotrivă, în stare să comunice cu această lume prin mijlocirea înfățișărilor sensibile ale limbajului. „Departe de a fi, cum s-a pretins adesea, opera unei «funcțiuni fabulatoare», care întoarce spatele realității, miturile și riturile oferă ca valoare principală faptul că păstrează pînă în epoca noastră, sub o formă reziduală, moduri de observație și de reflecție care au fost (și rămîn fără îndoială) exact adaptate descoperirilor de un anumit tip : acela pe care le îngăduie natura, pornind de la organizarea și exploatarea speculativă a lumii sensibile în termeni privind sensibilul" [51].

Însă, prin limbajul mitic, oamenii intră în contact cu mediul lor de viață mai întîi din *nevoi practice* și mai tîrziu din *curiozitate teoretică*. Afirmația lui C. I. Gulian potrivit căreia „mitul s-a născut dintr-o nepotolită sete de cunoaștere..." [52] nu mi se pare adecvată. Cred că mitul s-a născut mai degrabă dintr-o nepotolită sete de putere asupra mediului înconjurător. În mentalitatea primitivilor, miturile servesc la umplerea golurilor care se cască mereu între ce se poate și ce se vrea. Cu ajutorul miturilor oamenii încercau să facă practic mai mult decît știau teoretic. Mitul este modalitatea arhaică a noțiunii despre ceea ce nu a căzut încă sub controlul oamenilor. Mai mult decît atît, mitul este reprezentarea figurată a unui determinism, a unei cauzalități pe care o pot exprima adecvat numai cuvintele abstracte. Hegel spunea că „în mituri substanța se exprimă prin imagini, prin reprezentări figurate, spiritualul se dezvăluie prin organul imaginației" [53], dar „elementul sensibil nu este cu adevărat acela care permite să se prezinte gîndirea sau noțiunea" [54]. El precizează puțin mai departe că „gîndirea eternității se poate exprima doar prin limbaj" [55].

Tocmai pentru că vizează o dimensiune a realității inaccesibilă simțurilor trebuie ca miturile să povestească întîmplări petrecute într-un timp al tuturor începuturilor. Mircea Eliade scria că „mitul povestește o istorie sfîntă ; el relatează un eveniment care

---

[51] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 25.
[52] C. I. Gulian, *Cultura spirituală a popoarelor africane*, București, Edit. științifică, 1964, p. 206.
[53] G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 153.
[54] *Ibidem*, p. 181.
[55] *Ibidem*, p. 191.

a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al «începuturilor»“ [56]. Evenimentele care s-au petrecut *de mult* și *departe* seamănă întrucîtva cu esența lucrurilor: depășesc experiența imediată; ele nu mai pot fi arătate, ci numai povestite. „Tocmai pentru că au apărut *ab origine*, aceste realități nu mai sînt sesizabile în experiența curentă“ [57]. Mitul le preferă datorită asemănării lor cu legile care determină lucrurile. În mit generalul își păstrează încă intact înțelesul său etimologic: *cel ce dă naștere*. Un mit povestește aproape întotdeauna o geneză. De aceea ideea de timp este una din implicațiile lui fundamentale. „Mitul expune realități simultane; el împrumută un început Universului etern..., timpul este inseparabil de mit“ [58].

Dar timpul mitic este *sincretic*: în el se amestecă începutul cu sfîrșitul, simultaneitatea cu succesiunea, vremelnicia cu veșnicia. „Propriu gîndirii sălbatice este de a fi intemporală: ea vrea să sesizeze lumea, în același timp, ca totalitate sincronică și diacronică...“ [59]. Referindu-se tot la timpul mitologic, M. Eliade scrie: „Sfîrșitul este deci implicat în trecut și viceversa. Aceasta nu are nimic surprinzător, căci imaginea exemplară a acestui început care este precedat și urmat de un sfîrșit este Anul, Timpul cosmic circular, așa cum se lasă el sesizat în ritmul anotimpurilor și în regularitatea fenomenelor cerești“ [60]. În mitologie, ideea de timp se află încă în faza ei sincretică și globală; ca să atingă nivelul ei sintetic și dialectic va trebui să treacă mai întîi printr-o îndelungată etapă analitică și metafizică. Sincretismul temporal al mitului este încă foarte departe de înțelegerea unității dialectice dintre început și sfîrșit, simultan și succesiv, etern și trecător. Totuși, limbajul mitic exprimă deja demersul rațiunii în această direcție. Încă Hegel atrăgea atenția că „miturile nu sînt deci invenții arbitrare ale preoților pentru a înșela poporul, ci producții ale gîndirii, avînd ca organ imaginația și deci negăsindu-se în ele gîndire pură“ [61]. De atunci mulți teoreticieni s-au oprit asupra raționalității mitului. „Mitul nu este sfîrșitul rațiunii, ci mai degrabă începutul ei; el

[56] M. Eliade, *op. cit.*, p. 15.

[57] *Ibidem*, p. 149.

[58] Jean Pépin, *Le temps et le mythe*, în „Les études philosophiques“, 1962, nr. 1, p. 57.

[59] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 348.

[60] M. Eliade, *op. cit.*, p. 67.

[61] Hegel, *op. cit.*, p. 152.

desfășoară indistinct toate posibilitățile acestei naturi"[62]. Alții, sub influența filozofiei semantice, consideră că mitul nu este nimic altceva decît povestirea unor fapte care aparțin unui anumit domeniu într-un limbaj care se referă la un alt domeniu. După aceștia, mitul ia naștere prin folosirea impropríe a unui limbaj, iar trecerea de la mit la rațiune nu constă în negarea faptelor, ci în traducerea lor dintr-un limbaj într-altul. „Limba mitului — scrie Hans Werner Bartsch din punctul de vedere al teologiei — este folosită pentru a permite să se enunțe cu ajutorul conceptelor de aici de jos ceea ce se raportează la extraterestru, la Divin"[63]. De fapt, limba mitului este folosită pentru a se exprima cu ajutorul reprezentărilor ceea ce nu este reprezentabil : trăsăturile generale ale lucrurilor.

Prin intermediul sensibilului, mitul încearcă să vorbească despre inteligibil. Tocmai în această tendință a mitului de a depăși vizibilitatea lucrurilor și de a pătrunde „dincolo", pe „celălalt tărîm", rezidă raționalitatea lui. Ceea ce apropie mitul de rațiune este tocmai această intenție de a săvîrși saltul de la oglindirea senzorială a individualului și a întîmplătorului la reflectarea logică a generalului și a necesarului. „Mitul fundamentează logosul, lumea care nu se poate decît arăta, fundamentează lumea care se poate demonstra..."[64]. Descoperind dialectica individualului și a generalului implicată chiar în miezul mitului, Lucien Sebag crede că este vorba de un paradox. „Mitul — scrie el — este în întregime clădit pe un paradox : pe de o parte, ființele care intervin în povestire nu sînt decît semnificantul contingent al unui semnificat care se situează la un alt nivel ; pe de altă parte, istoria acestor ființe este aceea pe care o povestește mitul"[65].

Firește că e vorba de un paradox, dar numai dacă se înțelege printr-un paradox o idee care se abate de la banal și nicidecum una care s-ar abate de la rațional. Paradoxul mitului rezidă în însăși raționalitatea lui : vizarea generalului prin intermediul individualului.

Raționalitatea mitului este astăzi incontestabilă, dar tot atît de incontestabil este și faptul că mitul nu este numai raționalitate.

---

[62] Georges Gusdorf, *Mythe et metaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 284.

[63] Hans Werner Bartsch, *La technique de la langue religieuse dans le christianisme primitif*, în „Arhivio di filosofia", Padova, 1964, p. 235.

[64] Ernesto Grassi, *Pertinence et insuffisance du langage*, în *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, vol. V, Mexico, 1964, p. 129.

[65] L. Sebag, *op. cit.*, p. 1 621.

Mitul este fuziunea a trei elemente : perceptiv, intelectiv şi afectiv. Afectivitatea impulsionează percepţiile spre semnificaţii intelectuale, topind semnificaţiile intelectuale în percepţii. Afectivitatea sudează celelalte două elemente componente ale mitului.

Luînd naştere din nevoia urgentă de a acţiona şi nu de a cunoaşte, mitul este mai puţin o explicaţie şi mai mult un model. El are mai degrabă o valoare operativă decît una cognitivă. „Relaţia mitului cu datul este sigură, însă nu sub forma unei *reprezentări*. Ea este de natură dialectică şi instituţiile descrise în mituri pot fi opusele instituţiilor reale. Chiar acesta va fi totdeauna cazul cînd mitul caută să exprime un adevăr negativ“ [66]. Fiind „metafore de gradul al doilea“ [67] sau „o utilizare a limbajului de gradul doi“ [68], miturile sînt menite, în primul rînd, să-i ajute pe oameni la lucru. Ceea ce apărea în mituri cu cea mai mare frecvenţă era tocmai ceea ce îi interesa pe oameni cel mai mult. „De la început, mitul pare de asemenea guvernat de o opoziţie mai înrîuritoare decît celelalte, cu toate că nu este imediat perceptibilă : aceea dintre pămînt şi apă, care este de asemenea cea mai direct legată de formele de producţie şi de relaţiile obiective dintre oameni şi lume“ [69].

Miturile privesc lumea nu numai antropomorfic, ci, mai ales, *sociomorfic*. Modul în care un mit înfăţişează natura depinde mai mult de relaţiile sociale decît de cele naturale. Într-adevăr, „concepţia pe care oamenii şi-o fac despre raporturile dintre natură şi cultură este în funcţie de felul în care se modifică propriile lor raporturi sociale“ [70]. Numai că, pornind de la principiul structuralist conform căruia „elementele nu sînt constante, ci numai relaţiile“ [71], Lévi-Strauss refuză să admită primordialitatea structurii sociale faţă de concepţia despre lume şi reduce raportul dintre ele la un proces permanent de ajustare reciprocă. „Cu toate că există neîndoielnic un raport dialectic între structura socială şi sistemul categoriilor — scrie el — al doilea nu este un efect sau un rezultat al primeia : atît unul cît şi celălalt traduc, cu preţul unor laborioase ajustări reciproce, anumite modalităţi istorice şi locale ale raporturilor dintre om şi lume, care formează substratul lor comun“ [72].

---

[66] Claude Lévi-Strauss, *La geste d'Asdiwal*, în „Les temps modernes“, 1961, nr. 179, p. 1 110.
[67] Claude Lévi-Strauss, *Le totemisme, aujourd'hui*, p. 38.
[68] Luc de Heusch, *op. cit.*, p. 701.
[69] Lévi-Strauss, *La geste d'Asdiwal*, p. 1 109.
[70] Idem, *La pensée sauvage*, p. 155.
[71] *Ibidem*, p. 72.
[72] *Ibidem*, p. 283—284.

Văzînd, astfel, între structura socială şi sistemul de idei nu o unitate dialectică, ci o dualitate complementară, Claude Lévi-Strauss reduce tot la un raport de complementaritate şi cele două faze principale ale credinţei : magică şi religioasă. El crede că „problema atît de controversată a raporturilor dintre magie şi religie se clarifică. Căci dacă, într-un anumit sens, se poate spune că religia consistă într-o *umanizare a legilor naturale* şi magia într-o *naturalizare a acţiunilor umane* — tratarea anumitor acţiuni umane *ca şi cum* ele ar fi o parte integrantă a determinismului fizic —, nu mai este vorba aici de termeni ai unei alternative sau de etape ale unei evoluţii“ [73].

De fapt, între etapa magică şi cea religioasă există o distanţă istorică : prima rezultă din extinderea asupra naturii a unui dialog de la egal la egal, în vreme ce a doua provine din extinderea asupra naturii a unui limbaj care se desfăşoară ierarhic între porunci şi rugăminţi. Aşadar, naturalizarea acţiunilor umane nu înseamnă altceva decît naturalizarea unui dialog egalitar, iar umanizarea unor legi naturale este, de fapt, imaginea unor divinităţi după chipul şi asemănarea stăpînilor. Între structura socială şi concepţia despre lume există deci nu un proces de ajustare reciprocă, ci unul de determinare. A spune că încă „de la originile societăţii mediul social a fost tot atît de important pentru om ca şi mediul natural“ [74], înseamnă a lăsa nelimpezit tocmai acest raport de determinare.

De altfel, însuşirile generale — exclusiv inteligibile — ale lucrurilor nici nu pot fi scoase la iveală altfel decît prin relaţiile interindividuale realizate de limbaj. Miturile povestesc nu ceea ce se vede, ci ceea ce s-a întîmplat dincolo de ceea ce se vede. Ele se referă la originea lucrurilor şi nu atît la lucrurile însele. Miturile nu se mărginesc să descrie fenomenele naturale, ci încearcă să le şi explice. În acest sens cred că trebuie înţeleasă părerea lui Lévi-Strauss, atît de neopozitivist formulată, conform căreia „eroarea lui Mannhardt şi a şcolii naturaliste a fost de a crede că fenomenele naturale sînt *ceea ce* miturile caută să explice ; de fapt ele sînt mai degrabă *mijloacele cu care* miturile caută să explice realităţi care nu sînt ele însele de ordin natural, ci logic“ [75]. Este vorba, evident, de faptul că miturile încearcă să explice esenţe, care nu sînt reflec-

---

[73] Cluade Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 292—293.
[74] C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 206.
[75] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 126.

tabile altfel decît prin forme logice, cu ajutorul unor fenomene naturale nemijlocit accesibile.

Raţionalitatea mitului constă în această încercare de a folosi sensibilul pentru a vorbi despre inteligibil. Din această pricină, mitul are mai mult o valoare raţională decît una cognitivă. El nu cunoaşte chiar cauza lucrurilor, ci numai faptul că lucrurile au o cauză. Conţinutul cognitiv al miturilor este strămoşul conţinutului cognitiv al formelor logice „pure". El este tot atît de profund, dar şi tot atît de sărac. Încă o dovadă că mitul reprezintă mai puţin un conţinut de cunoaştere şi mai mult un demers raţional, impregnat cu afectivitate. Mitul nu este însă iraţional, ci modalitatea arhaică a raţiunii.

Impresionat numai de partea din drumul cunoaşterii pe care mitul nu o parcurge cu raţiunea, ci cu afectivitatea, Chr. Brunet nu mai vede de loc faptul că mitul inaugurează acest drum printr-un act raţional şi conchide că mitul reprezintă o abandonare a raţiunii. După părerea lui, mitul „era la origine actul de demisie al unei inteligenţe infantile şi care nu luase cunoştinţă de ea însăşi. El este, la sfîrşit, actul unui spirit, desigur, umilit, dar nu înjosit, deoarece nu va mai accepta niciodată să se lase să creadă manieră adultă de a regăsi copilăria"[76].

În realitate, mitul a însemnat încredere, şi nu deznădejde, îndrăzneală, şi nu renunţare, iar astăzi ştiinţa nu înseamnă „a substitui ordinea gîndirii inventive, faustiene, magice într-un fel ivirii masive, singulare, univoce a unei realităţi care nu acceptă să se lase îmbucătăţită şi nu lasă în mîinile savantului, ca un şarpe în epoca năpîrlirii, decît învelitoarea în care încetează să mai locuiască"[77].

Este mult mai aproape de adevăr Raymond Ruyer, care, considerînd că „ideea unui univers-text are ceva mitic"[78], ajunge la concluzia că „în afara acestui mit-minim cunoaşterea în general şi nu numai cunoaşterea filozofică devine de neconceput"[79].

Dar aceasta nu pentru că raţiunea nu se poate dispensa de mit, ci pentru că mitul înseamnă deja raţiune.

---

[76] Chr. Brunet, *op. cit.*, p. 281.

[77] *Ibidem*, p. 287—288.

[78] R. Ruyer, *La science et la philosophie considerées comme des traductions*, în „Les ét. philos.", 1963, nr. 1, p. 20.

[79] *Ibidem*, p. 20.

CAPITOLUL AL III-LEA

GRAMATICAL ŞI LOGIC

Înţeleg prin „gramatical" formele lingvistice în care şi prin care se cristalizează reflectarea celor mai generale proprietăţi şi raporturi ale lucrurilor, precum şi atitudinile pragmatico-afective ale subiectului faţă de obiect, iar prin „logic" doar formele de gîndire care structurează cunoaşterea celor mai generale însuşiri şi relaţii din realitate.

Fiind însuşi corpul gîndirii, nu numai vestmîntul ei, limbajul are în ceea ce priveşte gîndirea nu numai o funcţie de comunicare, ci şi una de constituire. Avînd însă menirea nu numai de a transmite informaţii, ci şi de a emoţiona în vederea realizării unei unităţi de acţiune, cele două funcţii ale limbajului au fiecare cîte două aspecte : funcţia constitutivă are un aspect constatativ şi unul apreciativ, iar funcţia comunicativă are un aspect informaţional şi unul emoţional. Limbajul participă nu numai la constituirea formelor logice care structurează cunoaşterea obiectului în extrema lui generalitate, ci şi la constituirea formelor infralogice în care şi prin care se cristalizează reacţiile pragmatico-afective ale subiectului faţă de obiect. Să nu se piardă însă din vedere că, după cum în cadrul unităţii dialectice dintre cele două funcţii ale limbajului primordială este funcţia comunicativă, tot aşa cele două aspecte ale funcţiei constitutive — cel constatativ şi cel apreciativ — sînt determinate de cele două aspecte ale funcţiei comunicative : cel informaţional şi cel emoţional.

Caracterul dialectic al unităţii dintre lexic, morfologie şi sintaxă, pe de o parte, şi noţiuni, judecăţi şi raţionamente, pe de altă parte, este determinat de faptul că limbajul nu exprimă numai forme logice, ci şi forme infralogice. De aceea structurile logice sînt general-umane, în vreme ce structurile lingvistice sînt naţionale, profesionale şi chiar personale.

Lipsa corespondenţei univoce dintre gramatică şi logică a fost speculată în două direcţii principale : izolarea gîndirii de limbaj şi dizolvarea gîndirii în limbaj. „Legitatea limbajului — scria Ch. Serrus — nu este de loc legitatea gîndirii şi e zadarnic să se stabi-

lească între ele vreo corespondenţă, oricare ar fi ea"[1]. Constatînd că gramatica şi logica nu coincid perfect, autorul francez insistă în continuare: „Vom constata fără greutate că arhitectura discursului nu se modelează pe aceea a gîndirii; termenul izolat nu corespunde decît în mod excepţional ideii şi ordinea termenilor nu reproduce pe aceea a ideilor; schema propoziţiei nu este schema judecăţii, demersurile raţionamentului nu trec prin gramatică..."[2].

După ce subliniază încă o dată că, „în cel mai mare număr de cazuri, legătura gramaticală între predicat şi subiect este străină logicii"[3], Ch. Serrus conchide că gramatica, spre deosebire de logică, răspunde unor necesităţi practice, şi nu teoretice. „Studiul istoric şi experimental al limbilor dezvăluie faptul că ele n-au fost de loc făcute, şi nici nu puteau să fie, pentru a urmări demersurile gîndirii. Gramatica nu este decît un instrument eminamente ingenios şi util, dar pe care îl domină exigenţele practice"[4]. Cine nu vede unitatea dintre logică şi gramatică nu vede nici unitatea dintre teorie şi practică. Generată de nevoile practicii sociale, gramatica este tocmai din această pricină nemijlocit legată de logică.

Asigurînd prin comunicare unitatea de acţiune a colectivului, gramatica participă prin însuşi acest fapt la formarea noţiunilor, judecăţilor şi raţionamentelor pe care le vehiculează şi care au tocmai menirea să rezume practica trecută şi să o îndrume pe cea viitoare.

Concepţia lui Ch. Serrus cu privire la independenţa logicii faţă de gramatică dovedeşte încă o dată că un punct de vedere unilateral se răstoarnă uşor în contrarul lui. Despărţind logica de gramatică, Serrus se apropie de părerea opusă, conform căreia logica este gramatică. „Dacă există vreo potrivire între logica aristotelică şi limbaj, aceasta poate însemna astăzi că această logică nu era în realitate decît gramatică"[5]. Restrîngînd întreaga logică la logica relaţiilor şi lăsînd ca logica esenţelor să fie absorbită de gramatică, filozoful francez deschide gramaticii calea spre absorbirea întregii logici. „Activitatea intelectuală, în orice fel e luată — scrie el —, nu poate fi concepută decît ca o activitate de relaţie.

[1] Ch. Serrus, *Le parallélisme logico-gramatical*, Paris, Alcan, 1933, p. X.
[2] *Ibidem*, p. 79.
[3] *Ibidem*, p. 334.
[4] *Ibidem*, p. 371.
[5] *Ibidem*, p. 13.

Nu este vorba pentru ea de a realiza esenţe, ci de a constata sau de a crea raporturi. Dar aceasta nu trece în gramatică“ [6].

Rolul pe care îl are gramatica în procesul de formare a structurilor logice a fost deseori exagerat pînă la dizolvarea totală a logicii în gramatică. „De fapt — scrie Pierre Hadot —, ordinea gîndirii este legată de un anumit sistem lingvistic. Diferitele limbi constituie sisteme care predetermină formele şi categoriile prin care individul comunică cu ceilalţi, analizează lumea, remarcînd sau neglijînd cutare sau cutare aspect al universului, şi, în sfîrşit, îşi construieşte propria sa conştiinţă de sine“ [7].

Neopozitivismul desăvîrşeşte acest proces, reducînd nu numai logica la gramatică, dar şi gramatica, la rîndul ei, la un sistem convenţional de semne arbitrare, cu ajutorul căruia se poate ordona, într-un fel sau altul, singurul dat pozitiv de care ar dispune omul : experienţa sa senzorială.

Opunîndu-se tendinţei de a reduce limbajul la un sistem de semne algebrice care i-ar spori precizia, E. Minkowski observă că această „precizie“ este „incontestabil neîntemeiată cînd este vorba de limbaj, deoarece ar fi să-l lipseşti de bogăţia şi seva lui, pentru a-l reduce la un sistem de semne algebrice ; el respinge energic o asemenea încercare, care îi violentează natura şi viaţa“ [8]. Împotriva încercărilor de a reduce limbajul la un sistem de semne sensibile se ridică şi M. Dufrenne. „În principiu, emiţătorul vorbeşte pentru a spune ceva : trebuie deci să se adauge unei teorii a informaţiei, care priveşte percepţia limbajului ca lucru transmis, o teorie a semnificaţiei, care priveşte comprehensiunea lui“ [9]. Pentru a sublinia insuficienţa abordării limbajului doar ca un sistem de semnalizare, M. Dufrenne remarcă, pe bună dreptate, că limbajul implică, în mod necesar, gîndire, de vreme ce „chiar dacă nu vizează decît să comunice o emoţie pentru a obţine un răspuns emoţional, emoţia nu se propagă ca focul în pădure ; comunicarea „este mediatizată de concept“ [10]. Aceeaşi atitudine o ia şi Roman Jakobson. „Studiul sunetelor limbajului — scrie el —, izolate de funcţia lor semnificatoare, pierde inevitabil legătura lui strînsă

[6] Ch. Serrus, *op. cit.*, p. 435.
[7] Pierre Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, în „Rev. de méta. et de mor.“, 1962, nr. 3, p. 337.
[8] Eugène Minkowski, *Petite grammaire phénoménologique*, în „Rev. philos.“, de Louvain, mai, 1964, p. 264.
[9] Mikel Dufrenne, *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 20.
[10] *Ibidem*, p. 22.

cu lingvistica, ca disciplină semiologică, şi ameninţă să devină o simplă ramură a fiziologiei şi a acusticii..."[11]. Referindu-se la eforturile unor lingvişti neopozitivişti de a înlătura gîndirea din limbaj, R. Jakobson arată că „acum trebuie să deschidem un al doilea front: ne aflăm în faţa sarcinii de a încorpora semnificaţiile lingvistice în ştiinţa limbajului"[12]. El respinge îndepărtarea gîndirii de limbaj, fie că este vorba de izolarea logicii de gramatică, fie că este vorba de dizolvarea logicii în gramatică. „Dar cine zice asimetrie — precizează el — nu zice lipsă de corespondenţă între cele două aspecte, şi solidaritatea între forme şi funcţiile lor semantice rămîne evidentă"[13].

Descoperind că ceea ce determină asimetria dintre logică şi gramatică este faptul că gramatica exprimă şi forma infralogică a reacţiilor pragmatico-afective, unii teoreticieni au exagerat această latură a gramaticii. „Gramatica — crede A. Moles — ne apare, aşadar, ca o infralogică, ca primul contact al raţiunii şi al societăţii cu gîndirea cea mai intimă şi cea mai individuală"[14]. Pornind de la convingerea că „o gîndire în formare este un asamblaj de cuvinte *pregnante*, care se completează ele însele orientîndu-se spre o «bună formă»"[15], A. Moles ajunge la concluzia că „logica mitopoetică este subiacentă logicilor explicative mai perfecţionate"[16].

Pe o poziţie asemănătoare se află şi Jean Furstenberg. După ce constată că „în scenele de mînie raţiunea pare să abdice, dar nu şi vorbirea, care devine pătrunzătoare şi ascuţită"[17], el susţine că „temelia ascunsă a oricărui limbaj rămîne muzicală. Vedem încă o dată simbolismul sentimentului servind de punct de sprijin celui al logicii, care tinde să-l renege servindu-se de el"[18]. Furstenberg este de părere că „prototipul discursului, al tuturor discursurilor, este pledoaria"[19].

Surprinzînd faptul că principala formă infralogică în care se structurează atitudinile pragmatico-afective ale subiectului faţă de obiect este metafora, Furstenberg crede că „dacă ar exista o istorie

---

[11] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, p. 162.
[12] *Ibidem*, p. 42.
[13] *Ibidem*, p. 164.
[14] Abraham A. Moles, *La création scientifique*, Geneva, 1957, p. 48.
[15] *Ibidem*, p. 49.
[16] *Ibidem*, p. 139.
[17] J. Furstenberg, *La magie des mots*, Paris, Plon, 1958, p. 41.
[18] *Ibidem*, p. 60.
[19] *Ibidem*, p. 163.

a evoluţiei psihologice a limbilor, aceasta n-ar putea fi decît o genealogie a metaforelor"[20] şi că „acela care va ajunge să scrie această istorie va înţelege formarea conceptelor tot atît de bine ca şi psihologia popoarelor"[21]. Furstenberg este şi el alarmat de cantitativismul ştiinţei contemporane. „O ştiinţă care nu ar fi decît matematică nu ne-ar mai ajunge"[22]. El ne avertizează că „ceea ce ne poate salva este o raţiune discursivă organizată într-un mod nou, servindu-se de un limbaj inteligent şi plin, în acelaşi timp, de toată seva calitativă a verbului"[23]. El atrage atenţia că, spre deosebire de limbajul matematic, cuvintele „păstrează şi trebuie să păstreze o mare elasticitate, pe care cifrele-semne nu o posedă niciodată ; de aceea cuvintele-concepte servesc adesea ştiinţele omului, în care *calitatea* joacă un rol de prim plan, în vreme ce se încearcă izgonirea lor din ştiinţele exacte şi cantitative"[24].

În realitate, gramatica exprimă întotdeauna atît forme infralogice, cît şi forme logice. De altfel, formele infralogice nu pot exista independent de formele logice. Formele infralogice structurează atitudinea subiectului faţă de un obiect a cărui cunoaştere este structurată în formele logice. Este adevărat că în procesul comunicării formele infralogice ale limbajului tind către zero, dar niciodată nu dispar cu desăvîrşire. Prin banalizare, raportul dintre formele logice şi cele infralogice ale limbajului se înclină din ce în ce mai mult de partea formelor logice. Dar se ivesc mereu personalităţi originale care restabilesc pentru un timp echilibrul. Abordarea lumii înconjurătoare dintr-un unghi de vedere nou sporeşte ponderea formelor infralogice ale limbajului şi împrospătează capacitatea de emoţionare a limbii. „Fiecărei îndepărtări de starea noastră psihică normală îi corespunde, în expresie, o îndepărtare de uzajul lingvistic normal"[25]. Noutatea este aceea care amplifică forţa emoţională a limbajului ; cu cît surpriza pe care o provoacă mesajul este mai intensă, cu atît efectul emoţional al lui este mai puternic. De aceea marile descoperiri se condensează în expresii emoţionante. Convins că „ideile sînt atît de strîns legate de cuvintele care le formează, încît disciplina limbajului este, prin însuşi acest fapt, o

---

[20] J. Furstenberg, *op. cit.*, p. 126.
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem*, p. 191.
[25] Leo Spitzer, *Roumanische Stil und Literaturstudien*, Marburg, 1931, p. 4.

disciplină de idei, care poate să-şi găsească în ea însăşi valoarea euristică"[26], A. Moles subliniază rolul pozitiv pe care îl joacă formele infralogice ale limbajului în chiar actul de creaţie ştiinţifică. „Cercetătorul — scrie el — are deci nevoie de o prezentare deosebită de prezentarea tradiţională pentru a găsi resortul unui efort inductiv nou"[27], el „are nevoie de un *popas de imaginaţie...*"[28].

Se poate spune că puţină poezie ne îndepărtează de adevăr, însă multă poezie ne apropie de el. Într-un stil original este concentrată mai multă gîndire decît într-un stil comun.

1. LEXICUL ŞI NOŢIUNILE

Lexicul, îndeosebi prin elementul lui infralogic, pragmatico-afectiv, este principalul instrument de constituire şi de comunicare a noţiunilor. *Noţiunea* de „cîine", de pildă, este aceeaşi la toate popoarele, însă *cuvîntul* „cîine" nu are la toate popoarele aceeaşi semnificaţie, tocmai datorită stratului lui infralogic. „Cîinele va primi o descripţie semantică cu totul diferită la eschimoşi, la care el este mai ales un animal de tracţiune, la parşi, la care el este un animal sacru, într-o societate indiană, în care el este afurisit ca paria, şi în societăţile occidentale, în care el este mai ales un animal domestic, dresat pentru vînătoare şi vigilenţă"[29]. Elementul infralogic al cuvîntului „cîine" nu a împiedicat, ci, dimpotrivă, a sprijinit formarea şi transmiterea noţiunii de „cîine". Tocmai prin noţiunea la a cărei formare a participat şi pe care o exprimă „cuvîntul este lucrul ţinut la distanţă, dezarmat şi devenit inteligibil"[30]. Cu timpul, elementul infralogic se fosilizează şi nu mai ştie de el decît istoricul limbii respective. M. Dufrenne se întreabă „cine îşi mai aminteşte că cosmos, pe vremea lui Homer, desemna o pieptănătură şi apoi rîndurile unei trupe ?"[31].

Contribuţia stratului infralogic al lexicului în formarea noţiunilor reiese şi din faptul că „indigenii din Ponapé, o insulă a Micronesiei, au cinci cuvinte pentru «frate» şi nici unul pentru «tată»;

---

[26] A. Moles, *op. cit.*, p. 86.
[27] *Ibidem*, p. 91.
[28] *Ibidem*, p. 91.
[29] Louis Hjelmslev, *La stratification du langage*, în „Word", 1954, nr. 2—3, p. 168.
[30] M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 25.
[31] *Ibidem*, p. 35.

acest fapt denotă probabil o structură matriarhală specială, foarte răspîndită printre grupurile primitive, în care identitatea tatălui n-are nici o importanță"[32].

În multe limbi se mai păstrează și astăzi vestigiile atitudinilor care au dus la formarea unor noțiuni. C. Racoviță a arătat că, în limba română, „a lucra — lat. *lucro* „a cîștiga" reprezintă un cuvînt transmis de clasa oamenilor liberi (fără îndoială aceea a păstorilor) care lucrează pentru propriile lor interese și pentru care „a lucra" înseamnă „a cîștiga" și invers. Dimpotrivă, *a munci* — v.sl. *mǫčiti* „a se tortura" a ajuns în românește prin intermediul clasei subjugate, aceea a șerbilor, în special, pentru care munca impusă și exagerată era identică cu tortura"[33]. Astăzi, „lucrător" și „muncitor" sînt cuvinte care au aproape același înțeles. „În ebraică se desemnează prin *Avoda* munca-servitute și prin *Melakha* munca creatoare..."[34]. Opoziția dintre cele două atitudini pragmatico-afective față de munca obligatorie și față de munca liberă a determinat formarea a două cuvinte total distincte.

În general, temelia infralogică a cuvintelor este pierdută pentru nespecialist. Numai pe specialist îl interesează faptul că „cuvîntul *merçi* derivă din latinescul *merces* („recompensă"), legat de *marchand* și de *commerce*, ceea ce denotă o înclinație mai materialistă. În engleză și în germană „a mulțumi" (respectiv *thank* și *danken)* este apropiat de a „gîndi" (respectiv *think* și *denken)*: gîndirea se îndreaptă cu gratitudine spre persoana căreia i se mulțumește"[35].

Cuvîntul *salariu* vine din latinescul *salarium* și „amintește de obiceiul Romanilor de a plăti o parte din solda militarilor în sare și importanța sării în viața antică și medievală pentru a conserva alimentele"[36].

Subsolul lor infralogic este acela din care se alimentează în primul rînd viața cuvintelor. În geneza limbajului momentul infralogic este primordial față de momentul logic, exact în aceeași măsură în care practica este primordială față de teorie și treapta senzorială este primordială față de treapta rațională.

---

[32] Mario Pei, *Histoire du langage*, Paris, Payot, p. 129.

[33] C. Racoviță, *„Travail" et souffrance*, în „Bulletin Linguistique", nr. VII, 1939, p. 101.

[34] Claude Veil, *Travail et communication, Actes du XII-ème Congr. intern. de philos.*, Firenze, 1958, vol. VIII, p. 286.

[35] M. Pei, *op. cit.*, p. 59.

[36] *Ibidem*, p. 138.

Primordialitatea funcţiei *comunicative* a limbajului, precum şi a dimensiunii lui *infralogice* îi duce pe unii lingvişti la neglijarea funcţiei *constitutive* şi a dimensiunii lui *logice*.

Fiind de părere că „nu avem nici un mijloc de a compara cunoaşterea unui obiect cu obiectul cunoscut şi crezînd, deci, că „idee obiectivă se numeşte aceea asupra căreia oamenii sînt de acord“ [37], Eric Buyssens reduce semnificaţia limbajului la „influenţa pe care vorbitorul caută s-o exercite asupra ascultătorului“ [38].

Fireşte că nu mi-e indiferent dacă ceea ce spun unui interlocutor îl influenţează sau nu. Mă adresez lui tocmai pentru a-l cîştiga de partea mea. Altfel aş tăcea. Dar aş tăcea şi în cazul în care n-aş avea nimic să-i comunic. Însăşi comunicarea este aceea care i-a silit pe oameni să-şi structureze gîndirea în forme logice şi infralogice. Prin formele lui infralogice, limbajul încearcă să influenţeze *subiectivitatea* reacţiilor pragmatico-afective ale ascultătorului în direcţia indicată de *obiectivitatea* conţinutului cognitiv al formelor lui logice. Buyssens nu ţine seama de faptul că practica ne permite să comparăm reflectarea subiectivă cu realitatea obiectivă. *Infinitatea* realităţii obiective nu poate fi reflectată decît parţial de formele *finite* ale cunoştinţelor omeneşti dar parţialitatea lor nu le anulează obiectivitatea, ci doar o conturează.

Faptul că la început pe oameni îi interesa considerabil mai mult diferenţele între lucrurile asupra cărora puteau să acţioneze decît asemănările dintre lucrurile asupra cărora nu aveau nici o putere a determinat bogăţia de cuvinte de minimă abstracţie şi apariţia unor cuvinte sincretice în limbajul primitiv. „Astfel, la huroni, există un «verb» care înseamnă «a vedea un om» şi un altul care înseamnă «a vedea o piatră». În ambele cazuri verbul este un «cuvînt-frază», care exprimă mai mult decît verbele noastre“ [39].

Se mai găsesc şi astăzi, în unele limbi mai puţin evoluate, urme ale unor cuvinte sincretice. Faptul că într-o asemenea limbă „cerul“ se numeşte „cer al soarelui“, în vreme ce „pămîntul“ se numeşte „cer al plantelor“, iar „marea“ se cheamă „cer subpămîntean“ dovedeşte că a existat cîndva un cuvînt sincretic „cer“, care denumea toate aceste realităţi ce se întindeau dincolo de raza de acţiune a oamenilor primitivi.

---

[37] Eric Buyssens, *Linguistique historique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 99.

[38] *Ibidem*, p. 111.

[39] G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, Paris, Payot, 1950, p. 118.

Limbajul a luat naştere sub presiunea nevoilor pragmatico-afective. Din întîlnirea afectivităţii individuale cu necesitatea colaborării sociale în lupta cu natura s-a născut limbajul. „Apelul poate fi deci considerat ca punctul terminus al dezvoltării comprehensiunii averbale şi ca trambulină de pe care au pornit primele figuri şi categorii lingvistice create prin intervenţia factorilor formativi contemporani ai naşterii umanităţii“ [40].

După ce arată că funcţia imperativă, „exprimînd esenţialmente un sentiment afectiv“ [41], este firesc „să fie mai aproape de tipul primitiv al expresiei lingvistice decît indicativul, care presupune o poziţie dependentă mai mult de inteligenţă“ [42], G. Révész precizează că „la început funcţia limbajului nu era decît un mijloc de comprehensiune, dar ea a devenit unealta gîndirii, a imaginaţiei, a deciziei, a controlului de sine şi a expresiei“ [43].

Devenind principalul instrument al intelectului, limbajul nu a pierdut niciodată cu desăvîrşire formele lui infralogice. Formele infralogice ale limbajului au alcătuit întotdeauna calea principală prin care esenţa lucrurilor a pătruns în mintea oamenilor sub forma noţiunilor. Prin forţa metaforică a cuvintelor au ajuns oamenii să cunoască esenţa lucrurilor [44]. Dar tot prin capacitatea metaforică a limbajului izbutesc şi astăzi oamenii să aprofundeze cunoaşterea lumii şi să intensifice transformarea ei. „Asemănarea — notează M. Dufrenne — nu este între cuvînt şi lucru, ci între ceea ce suscită în noi cuvîntul şi ceea ce ar suscita lucrul; ea nu se află în firea lucrurilor, ci se află în noi“ [45]. Dar asemănarea dintre ceea ce suscită cuvîntul şi ceea ce suscită lucrul în noi se datoreşte faptului că, prin conţinutul formei logice pe care o exprimă, cuvîntul reflectă însăşi identitatea lucrului. Referindu-se la limbajul primitiv, M. Dufrenne presupune „că cuvintele primordiale, care sînt inima unei limbi, beneficiază de un alt tip de motivare; poate că ele sînt într-adevăr simboluri care împresoară spontan imaginea a ceea ce numesc; poate că muzica unui cuvînt devine pictură, muzică cu program“ [46].

---

[40] G. Révész, *op. cit.*, p. 182.
[41] *Ibidem*, p. 189.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*, p. 129.
[44] A se consulta şi articolul meu *Métaphore et concept*, în „Rev. de méta. et de mor.“, 1966, nr. 2.
[45] M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 31.
[46] *Ibidem*, p. 28.

Fireşte că, în „cuvintele primordiale", raportul dintre logic şi infralogic era considerabil aplecat de partea infralogicului, în vreme ce în cuvintele limbilor contemporane situaţia este de cele mai multe ori inversă, însă nu cred că se poate vorbi de un „alt tip de motivare". Înţelesul unui cuvînt a fost totdeauna alcătuit dintr-un element infralogic, primordial, şi unul logic, secund. Prin banalizare, elementul infralogic nu dispare, ci îşi pierde expresivitatea. „Expresiile limbajului profesional, ale argoului, ne par metaforice, în vreme ce, pentru cel care le foloseşte, este felul normal de a se exprima. Şi dacă atît de des a fost menţionată abundenţa metaforele la primitivi, în clasele inferioare, aceasta ţine, poate, în parte, de tot ceea ce le separă cultural de observator" [47]. Lăsînd deoparte, pentru moment, confundarea punctului de vedere diacronic, referitor la primitivi, cu punctul de vedere sincronic, referitor la contemporani, autorii surprind just procesul de pălire a expresivităţii. Dar expresivitatea nu este numai „proprietatea de a trezi, în alte registre senzoriale, imagini care figurează faţa sensibilă a *designatum*-ului" [48], ci şi proprietatea de a transmite convingeri. Cuvintele însufleţite de convingeri sînt tot atît de expresive ca acelea care deşteaptă imagini. De altfel, cuvintele îşi pierd expresivitatea nu numai prin tocirea capacităţii lor de a stîrni imagini, ci şi prin golirea lor de convingeri. „Cuvintele — observă cu subtilitate Max Frisch — devin repede comune, din pricină că, folosind aceleaşi cuvinte, se pot lăuda lucruri deferite şi chiar opuse" [49].

Restrîngînd expresivitatea cuvintelor la forţa de a provoca imagini, M. Dufrenne ajunge la părerea că „poetul nu tratează limbajul cum face prozatorul : el face din el o materie şi nu un instrument" [50].

Dacă ar fi aşa, poezia ar fi expresia unei gîndiri sălbatice, în accepţia sincronică pe care i-o dă Claude Levi-Strauss, în opoziţie cu gîndirea primitivă, care are un sens diacronic. Poezia s-ar reduce doar la un limbaj emoţional. Locul pe care l-ar ocupa poezia reiese din descrierea pe care o face M. Dufrenne celor trei tipuri de limbaj. „Există o limbă utilitară, în care semnul se topeşte în semnal : schimb de gesturi, şi nu de idei ; aşa sînt avertismentele, ordinele

---

[47] Ch. Perelman şi L. Albrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p. 546.

[48] *Ibidem*, p. 29.

[49] Max Frisch, *Journal*, Paris, Gallimard, 1964, p. 296.

[50] M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 47.

şi cuvintele care scandează eforturile. Există de asemenea un limbaj emoţional, a cărui formă spontană este strigătul, gest vocal. Dar îndată ce emoţia se exprimă, îndată ce strigătul se reprimă şi se organizează în discurs, limbajul devine intelectual"[51]. Aşadar, limbajul poetic ar fi un limbaj în care greutatea componentului infralogic ar fi maximă, iar aceea a componentului logic ar fi minimă.

Să nu se uite însă că infralogicul este primordial numai din punct de vedere genetic, dar din punct de vedere structural el este subordonat logicului în interiorul limbajului. Produsul suprem al limbajului este logicul.

De aceea nu mi se pare satisfăcătoare nici soluţia pe care o dă Ivan Fónagy. El are dreptate cînd afirmă că „metafora şi gesticulaţia fonetică atestă existenţa unui strat nedezvăluit de semnale arbitrare, care sînt fără legătură directă cu experienţa individuală, strat profund, în care se stabileşte o altă formă de comunicare verbală"[52], dar nu mai are dreptate cînd conchide că „poezia este la mijlocul drumului dintre expresie şi activitate, dintre realitate şi concept sau reprezentarea verbală a realităţii"[53]. Mai aproape de adevăr, ni se pare opinia lui A. Moles, care scrie că „în actul creator savantul nu se diferenţiază de artist"[54].

Lupta legitimă împotriva tendinţei fireşti a infralogicului de a scădea pînă la zero în condiţiile civilizaţiei tehnologice contemporane nu trebuie să ducă nici la exacerbarea infralogicului în detrimentul logicului şi nici la plasarea lui între realitate şi logic.

Limbajul uman, cu ajutorul căruia investighează lumea atît savantul, cît şi artistul, este menit să vehiculeze, într-o proporţie sau alta, atît forme logice, cît şi forme infralogice. Un limbaj din care lipseşte orice formă infralogică dobîndeşte, într-adevăr, o precizie matematică, dar încetează să mai fie un limbaj uman şi devine un limbaj fizic, exterior subiectului şi de care este capabil şi o maşină. Însă „maşina nu poate inventa forme şi concepte"[55], precizează F. Raymond. O maşină poate înregistra şi emite sunete, dar nu poate înţelege şi nici vorbi. Fără o conştiinţă umană, sunetele

[51] M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 22.
[52] Ivan Fónagy, *Le langage poétique...*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 98.
[53] *Ibidem*, p. 111.
[54] A. Moles, *op. cit.*, p. 209.
[55] F. H. Raymond, *Analogies et inteligence artificielle*, în „Dialectica", 1963, nr. 66—67, p. 210.

emise de o mașină nu fac decît să miște ușor aerul. „Nu există automat «cultivat»“ [56]. Limbajul este o funcție specifică exclusiv minții omenești.

2. MORFOLOGIA ȘI JUDECĂȚILE

În vreme ce metafora este principala formă infralogică din preajma noțiunii, diferențele morfologice sînt principalele forme infralogice din preajma judecății. În actul judecării, atitudinile pragmatico-afective se cristalizează în forme infralogice prin intermediul morfologiei, în primul rînd.

„Scaliger — spune Ch. Serrus — nu s-a înșelat de loc cînd a spus că adevărata origine a distincției dintre nume și verbe este deosebirea dintre ceea ce rămîne și ceea ce trece“ [57]. Într-adevăr, oamenii au fost de la început extrem de interesați să deosebească stabilitatea de mișcare, lucrurile cu ajutorul cărora se pot realiza construcții durabile de procesele pe care le pot folosi sau de care trebuie să se ferească. Omul a luptat întotdeauna cu mai mult succes împotriva spațiului decît împotriva timpului. Multă speranță și teamă se află la temelia diferențierii dintre substantiv și verb. Timpul a constituit pentru om un permanent prilej de nostalgie și de îngrijorare.

Atîta vreme cît practica umană se desfășura extensiv, previziunea umană nu depășea nici ea un viitor apropiat de prezent, iar judecata înmugurea într-un cuvînt propozițional, preponderent imperativ. Lazăr Șăineanu arăta încă de mult că „cele mai multe limbi primitive nu disting între ființă și acțiune, nu posedă prin urmare un verb propriu-zis, ci o expresiune nominală împlinește această funcțiune: verbul în majoritatea limbilor globului e un nume cu sufix posesiv“ [58]. Iar G. Révész semnalează că „primordialitatea presupusă a frazei cu un membru se potrivește foarte bine cu primordialitatea imperativului. Frazele de comandament sînt în general fraze de un cuvînt, în vreme ce enunțările nu pot decît în mod excepțional să se exprime printr-un cuvînt unic“ [59].

---

[56] R. Ruyer, *Les informations de présence*, în „Rev. philos.“, 1962, nr. 2, p. 199.

[57] Ch. Serrus, *op. cit.*, p. 315.

[58] Lazăr Șăineanu, *Raporturile între gramatică și logică*, București, 1891, p. 101.

[59] G. Révész, *op. cit.*, p. 188.

Faptul că la început a fost propoziția, firește nediferențiată, sincretică, și nu cuvîntul izolat, este astăzi unanim recunoscut. „Cuvintele s-au născut din discurs; acesta nu s-a născut din cuvinte autonome“ [60]. Șăineanu aducea în sprijinirea acestei teze atît slaba capacitate de abstractizare a primilor oameni, cît și polisemia limbilor primitive. „Consecința imediată ce se putea trage din lipsa de abstracțiune în epoca primordială a graiului este constatarea că punctul de plecare al limbii n-a putut fi vorba, ci propozițiunea“ [61]. Iar din multiplicitatea semantică, el consideră că „s-ar putea deduce un nou argument pentru caracterul primitiv al propozițiunii, anterioară vorbei izolate. Într-adevăr aceste nenumărate accepțiuni, confuze și contradictorii, nu puteau deveni inteligibile decît numai în context, în conexiune cu celelalte elemente ale propozițiunii“ [62].

Totuși, în cele din urmă, dezvoltarea practicii sociale și a capacității teoretice a oamenilor a determinat diferențierea propoziției primordiale în nume și verb, pe de o parte, în nume și adjectiv, pe de alta. „În limbile indo-europene există o opoziție între categoriile morfologice de verb și nume, opoziție care își are originea în epoca neolitică; în aceeași situație, sau aproape, se află categoria de adjectiv“ [63].

O judecată formată din subiect, predicat și relația dintre ele structurează logic cunoașterea unor raporturi de extremă generalitate din realitate. Dar în practica lor cotidiană oamenii au de-a face direct cu lucruri și procese individuale din realitatea înconjurătoare, reacționînd față de ele și afectiv, prin atracție și repulsie, prin antipatie și simpatie. De aceea, în vreme ce noțiunile care alcătuiesc judecata n-au nici gen, nici număr, nici caz și deci nici nu se declină, n-au nici persoană, nici număr, nici timp, nici mod, nici diateză și deci nici nu se conjugă, cuvintele care compun o propoziție au toate acestea. În aceste diferențieri morfologice se structurează atitudinea pragmatico-afectivă a celui ce judecă față de obiectul judecății sale. „Funcția emotivă, patentă în interjecții, colorează într-o oarecare măsură toate verbele noastre, la nivelul fonic, gramatical și lexical“ [64]. Așa, de pildă, diferențierea genului în masculin și feminin exprimă încă în multe limbi și opoziția

---

[60] G. Révész, *op. cit.*, p. 190.
[61] L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 76.
[62] *Ibidem*, p. 84.
[63] Alf. Sommerfelt, *Structures linguistiques*, în „Diogène“, 1965, nr. 51, p. 192.
[64] R. Jakobson, *op. cit.*, p. 215.

dintre preţuire şi dispreţ sau dintre respect şi gingăşie. „În hotentotă diferenţierea genului se face prin sufixe augmentative, diminutive sau indiferente... Astfel, simpla temă *tse* înseamnă «zi»: forma masculină *tse* — *b* «zi mare, zi importantă, sărbătoare», forma feminină *tse-s* «zi de rînd, zi de lucru», adică inferioară celei dintîi, iar forma comună *tse-i* «zi în genere». Masculinul desemnează, aşadar, ceva mare, femininul ceva mic: *gam-b* «apă mare, fluviu», *gam-s* «apă ordinară», *gam-i* «apă» în genere"[65].

Deosebit de semnificativ este şi faptul că formele infralogice, odată constituite, presează asupra formelor logice, orientînd întreaga gîndire într-o direcţie sau alta. „Superstiţia răspîndită în Rusia după care un cuţit căzut prevesteşte un invitat şi o furculiţă căzută o invitată este determinată de genul masculin al lui *nôz* („cuţit") şi de genul feminin al lui *vilka* («furculiţă») în ruseşte"[66]. O influenţă hotărîtoare au genurile în creaţia poetică. „În limbile slave şi în alte limbi, în care «ziua» este masculin şi «noapte» este feminin, ziua este reprezentată de poeţi ca amantul nopţii"[67]. Că limba este o activitate activă şi nu doar o expresie a unei gîndiri independente reiese şi din puterea ei asupra tradiţiilor. „Faptul că cuvîntul care desemnează vinerea este masculin în anumite limbi slave şi feminin în altele se reflectă în tradiţiile populare ale popoarelor corespunzătoare, care diferă în ritualul lor de vineri"[68]. Mi se pare justă părerea lui A. Martinet conform căreia „nu o gîndire autonomă este aceea ce creează mituri, pe care limba s-ar mulţumi să le numească, ci miturile înmuguresc chiar din limbă, schimbîndu-şi forma şi sexul după întîmplările dezvoltărilor ei..."[69].

Că verbele s-au născut din cele mai imperioase nevoi ale practicii sociale o dovedeşte şi faptul că modul care nu lipseşte în nici o limbă, oricît de primitivă ar fi ea, este imperativul. „În toate limbile în care există o conjugare — scrie M. Bréal —, oricît de săracă şi de limitată am presupune-o, se va găsi o formă pentru a comanda, o alta pentru a anunţa că lucrul comandat a fost făcut... Aceste două forme, dintre care una poate marca, rînd pe rînd, un ordin, un avertisment, o dorinţă, o rugăminte, şi cealaltă exprimă un fapt, o stare, o acţiune, un sentiment, sînt cei doi poli în jurul

---

[65] L. Şăineanu, *op. cit.*, p. 135—136.
[66] R. Jakobson, *op. cit.*, p. 85.
[67] *Ibidem*, p. 85.
[68] *Ibidem*, p. 84—85.
[69] André Martinet, *La linguistique synchronique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 35.

cărora gravitează conjugarea. Tot restul a venit să se adauge pe deasupra"[70]. Aceeaşi părere o împărtăşeşte şi G. Révész. „Dacă se reflectează la istoria primă a limbajului, se constată că dintre toate modurile verbale două au o importanţă capitală : *imperativul*, care *invită* sau ordonă, şi *indicativul*, care *semnalează* sau comunică"[71].

Tot practica şi reacţiile afective faţă de lucrurile asupra cărora se acţiona au determinat diferenţierea modurilor verbale în trecut, prezent şi viitor. Pe măsură ce stăpînirea naturii de către om se intensifica, sporea şi numărul amintirilor şi acela al proiectelor, creştea atît trecutul, cît şi viitorul. Însă experienţa trecută este mai bogată decît cea viitoare, amintirile sînt mai concrete decît proiectele. Această asimetrie dintre ceea ce ai făcut şi ceea ce ai de gînd să faci determină faptul că în cele mai multe limbi există mai multe forme ale trecutului decît ale viitorului. Şi cu cît este limba mai înapoiată cu atît mai accentuată este această asimetrie. „Se constată că, în limbile de cele mai variate tipuri, forma trecutului nu lipseşte niciodată şi că foarte adesea ea este dublă sau chiar triplă. Dimpotrivă, multe limbi nu au formă specifică de viitor"[72]. Viitorul este o creaţie mai tardivă a limbajului uman. „Analiza diacronică în limbile în care ea este posibilă arată că viitorul se constituie adesea la o dată recentă, prin specializarea anumitor auxiliare, îndeosebi «a voi»"[73].

Deosebirea dintre prezent şi trecut nu a fost, la început, o diferenţă de timp, ci de modalităţi de acţiune : o acţiune neterminată în opoziţie cu una terminată. O asemenea distincţie se mai păstrează şi astăzi prin „aspectele" verbului slav. Tot aşa, viitorul nu însemna altceva decît o acţiune neîncepută.

„În ceea ce priveşte franceza, se poate spune că trecutul este, incontestabil, faptul, imperfectul este timpul tranzitoriu ; prezentul exprimă universalul, legea, normalul. Prezentul este timpul maxi-

---

[70] M. Bréal, *Les commencements du verbe*, în „Revue de Paris" din 15 decembrie 1899.

[71] G. Révész, *op. cit.*, p. 116. Jerzy Kurylowicz este de părere că „optativul este în mod frecvent prelungirea unui vechi trecut ; subjonctivul este adesea succesorul unui vechi prezent cu valoare de viitor. Imperativul poate să-şi aibe originea într-un vechi optativ, adică, indirect, într-un vechi trecut...". (*L'evolution des catégories gramaticales*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 71).

[72] Emile Benveniste, *Le langage et l'experience humaine*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 10.

[73] *Ibidem*, p. 10.

mei, al sentinţei, adică a ceea ce este considerat ca mereu actual, niciodată perimat..."[74].

„Ideea de viitor e cu totul abstractă şi, în majoritatea limbilor, e o producţiune tîrzie, care s-a ivit cu mult în urma timpurilor reale"[75]. Notînd că „întrebuinţarea posterioară a pronumelui conduce pe copil la conjugarea verbelor", L. Şăineanu sugerează ideea dacă nu cumva ontogeneza conjugării repetă prescurtat îndelungata ei filogeneză, pronumele fiind pentru el „depozitarul primitiv al tuturor conceptelor accesorii"[76].

Mulţi teoreticieni au deplîns inegalitatea de tratament aplicat substantivului şi verbului, în avantajul substantivului. „În această rivalitate dintre nume şi verb, numele este acela care avea să biruiască, numele luat în funcţia lui naturală de subiect şi în cazul lui normal „nominativul"[77]. Considerînd că „punctul de pornire al cunoaşterii nu este un «acesta este», ci un „acesta este legat de acesta"[78], Ch. Serrus acuză logicismul că nu s-a inspirat din verb, ci din nume. „În rivalitatea dintre nume şi verb, el a trebuit să deie prioritate numelui"[79].

Ch. Serrus descoperă puternica influenţă a morfologiei asupra subiectului judecăţii, dar nu şi caracterul firesc al acestui proces. Lui i se pare că generalitatea cuvîntului a fost deseori sursa unei generalităţi artificiale conferite ideii. „Tindem — scria el — să dăm conceptului proprietăţile cuvîntului şi, în particular, extensiunea lui. S-a putut crede că există căldura «în şi pentru sine», în vreme ce nu există decît obiecte calde. A fost încă o revanşă primejdioasă a formei"[80]. Izolînd gîndirea de limbaj, el rămîne la părerea că „subiectul gramatical este desigur o realitate, dar el n-are nimic de-a face cu teoria cunoaşterii"[81].

Practica socială l-a silit însă pe om să deosebească ceea ce este constant şi rămîne identic cu sine însuşi de ceea ce este variabil şi se schimbă. Condiţiile sociale, faptul că viteza istoriei a fost, milenii în şir, deosebit de lentă, datorită slabei puteri umane din acele vremuri asupra naturii, l-au făcut pe om să vadă

---

[74] Ch. Perelman şi L. Albrecths-Tyteca, *op. cit.*, p. 216.
[75] L. Şăineanu, *op. cit.*, p. 158.
[76] *Ibidem*, p. 144.
[77] Ch. Serrus, op. *cit.*, p. 161.
[78] *Ibidem*, p. 333—334.
[79] *Ibidem*, p. 416.
[80] *Ibidem*, p. 412—413.
[81] *Ibidem*, p. 181.

mai mult stabilitatea, decît mişcarea, să ipostazieze substantivul, şi nu verbul.

Această tendinţă nu a stingherit însă judecata, ci a împins-o să descopere identitatea reală a diferitelor lucruri, chiar dacă uneori a absolutizat-o.

De altfel, predilecţia contemporană pentru verb este şi ea activizată de forme infralogice ; în ele se cristalizează neliniştea în faţa succesiunii vertiginoase a evenimentelor din zilele noastre. Aşa se explică de ce unii consideră că esenţa timpului este catastrofa şi nu ne rămîne altceva de făcut decît să ne azvîrlim într-un entuziasm steril, fără ziua de mîine. Aruncarea aceasta într-o mişcare fără ţintă, într-o activitate pentru care mişcarea înseamnă totul, în vreme ce ţinta nu înseamnă nimic se infiltrează mai de mult cam în toate ştiinţele sociale.

Referindu-se la formele gramaticale, Georges Mounin se adresează astfel traducătorilor : „Nu căutaţi semnificaţia lor, căutaţi uzajul lor"[82]. Contestînd necesitatea structurii bine alcătuite din substantiv şi verb sau subiect şi predicat, A. Martinet scrie astfel : „Dar ceea ce există, în mod necesar, în orice limbă este un nucleu pornind de la care expansiunea se poate produce... Acest nucleu am putea... să-l desemnăm ca predicat..."[83]. Fiind de părere că „predicatele sînt totdeauna relaţii şi conceptele sînt sinteze de raporturi"[84], Ch. Serrus avertizează logica să nu se „lase hipnotizată de copulă, care nu este decît un instrument gramatical"[85].

Exagerîndu-se importanţa verbului şi a predicatului, se ajunge însă la izolarea mişcării de substanţa care se mişcă, la despărţirea acţiunii de lucrurile asupra cărora se acţionează, şi în cele din urmă, la hipertrofierea relaţiei în dauna ambelor relate „Dacă spun că *S* sînt *P*, relaţia se află deci între *S*, ea nu se află între *S* şi *P*. Mai bine ar fi deci să se folosească o formulă impersonală, care să facă să valoreze orice judecată ca predicat : există raport de egalitate între (a + b) şi (b + a)"[86], propune Ch. Serrus. Presimţind pericolul relativismului — con-

---

[82] Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p. 230.
[83] A. Martinet, *op. cit.*, p. 225.
[84] Ch. Serrus, *op. cit.*, p. 471.
[85] *Ibidem*, p. 336.
[86] *Ibidem*, p. 211.

fundarea operaţiilor automate cu operaţiile gîndirii —, el încearcă să-l prevină: „Verbalismul matematicilor este mai primejdios decît verbalismul vulgar. Ciudat limbaj, care ajunge să se facă uitat pînă la a da în anumite cazuri impresia gîndirii!"[87].

J. Furstenberg contestă şi el existenţa obiectivă a identităţii şi reduce identitatea la echivalenţă. „Unul şi cu unul nu *sînt* doi; ei *fac* doi"[88], insistă el. Deşi este de acord că limbajul este „un ansamblu antinomic de calitate şi cantitate", care nu poate fi transpus integral în cifre, totuşi nu lasă impresia că a priceput din ce pricină tind să dispară verbele. „Este interesant de notat că verbele, care lipseau la început, au tendinţa să dispară către sfîrşit. O ecuaţie fizico-matematică poate să se lipsească de ele şi încă foarte bine"[89], observă el. Se pare că îi scapă procesul prin care hipertrofierea verbului în paguba numelui duce la înghiţirea verbului însuşi de către relaţie şi absorbirea calităţii de către cantitate.

Practica omenească nu se poate desfăşura altfel decît în lumina categoriilor de cantitate şi calitate, de stabilitate şi mişcare, de ceea ce s-a făcut şi ceea ce urmează să se facă. Iar dorinţele şi speranţele, structurate în formele infralogice ale limbajului, participă necontenit la făurirea unităţii dialectice dintre aceste categorii. „De pildă, limbajul Hopi face deosebirea între două aspecte ale Universului: manifestantul (care poate fi trecut şi prezent) şi ceea ce se manifestă (care este îndeosebi viitor şi se află în inimă, fie a omului, fie a lucrurilor, fie a Cosmosului")[90]. Legătura dintre esenţa lucrurilor, dorinţele oamenilor şi viitoarele rezultate ale muncii lor este deja surprinsă.

Oamenii au însă de-a face direct nu cu identitatea esenţială a nenumăratelor lucruri de acelaşi gen şi nici cu cîte un singur exemplar din fiecare gen, ci cu mai multe exemplare de acelaşi gen. Vreme îndelungată oamenii n-au simţit nevoia să depăşească treapta cea mai de jos a abstractizării. „Numărul gramatical e o categorie posterioară, ca şi genul. De aceea multe limbi nu posedă nici un indiciu special pentru număr"[91].

---

[87] Ch. Serrus, *op. cit.*, p. 115.
[88] J. Furstenberg, *op. cit.*, p. 68.
[89] *Ibidem*, p. 145.
[90] P. Hadot, *op. cit.*, p. 338.
[91] L. Şăineanu, *op. cit.*, p. 141.

Practica primitivă menţinîndu-i încă foarte aproape de individualitatea lucrurilor, oamenii acelor vremuri erau impresionaţi sensibil mai mult de deosebirile dintre lucruri decît de asemănările dintre ele sau de identitatea lor. Avînd de-a face cu puţine lucruri, pe ei nu-i interesau încă „genurile". Erau mai capabili de analize şi sinteze decît de abstractizări şi generalizări. Limbajul a înregistrat această situaţie. „Este uşor de a găsi limbi în care diversele specii de stejari au nume diferite... ; mai greu este de a găsi limbi în care înrudirea botanică dintre aceste nume să nu fie simţită ; însă se poate afirma că este imposibil de a găsi limbi în care diversele părţi ale *arborelui* să aibă nume distincte (rădăcină, trunchi, ramură, frunză), în vreme ce unitatea lingvistică *arbore,* ca sumă a celorlalte patru, să nu existe" [92]. Fiind operaţii care se exercită direct asupra individualităţii lucrurilor, vizînd raporturile dintre parte şi întreg, analiza şi sinteza sînt mai uşor de înfăptuit decît abstractizarea şi generalizarea, care vizează raportul dintre individual şi general.

Este semnificativ în această privinţă felul cum procedează unele limbi pentru a obţine pluralul. Malaeza, de pildă, foloseşte pentru plural un cuvînt care exprimă o noţiune colectivă. După cum reproduce L. Şăineanu, „malaezul *oran*" „om în genere", oameni, iar *sa-oran* „omul, un om", adică individualul concret, are nevoie de un element demonstrativ spre a se deosebi de forma generală şi abstractă, care reprezintă pluralitatea [93]. Deşi nu cred că este vorba de o formă generală şi abstractă, ci mai de grabă de una particulară şi colectivă, adică de un cuvînt care se referă nu la un gen de lucruri, ci la o colecţie de individualuri, totuşi procedeul este demn de reţinut, pentru că arată cum se obţine pluralul înainte de descoperirea genurilor : prin colecţionarea unor lucruri asemănătoare şi nu prin particularizarea unui gen. O dovedeşte şi metoda „reduplicaţiei" la care recurg unele limbi pentru a exprima pluralul. „Astfel, japonezul *yama* „munte", pl. *yama-yama, kuni* „ţară", pl. *kuni-kuni, teki* „timp", pl. *teki-teki* ; polinezianul *fulu* „păr", pl. *fulu-fulu*" [94].

Pluralul este sugerat, la început, de alăturarea unor lucruri asemănătoare în acelaşi spaţiu. „Tot aşa după cum *starea* (rezul-

---

[92] Georges Mounin, *op. cit.,* p. 198.
[93] L. Şăineanu, *op. cit.,* p. 143.
[94] *Ibidem,* p. 143.

tanta unei acţiuni anterioare) sau *anticiparea* (a unei acţiuni iminente) pot explica originea noţiunii de *timp fizic, asemănarea*, pe care o regăsim la baza noţiunii de număr, se explică la origine prin contingutatea în spaţiu“ [95].

Formarea pluralului este deci determinată de contactul nostru nemijlocit, pragmatico-afectiv, cu particularul, grupuri de lucruri individuale asemănătoare. Pluralul nu atinge generalul. Trecerea cunoaşterii de la „mulţi oameni“ la „orice om“ este un salt calitativ, nu o creştere cantitativă. De aceea generalitatea se exprimă cel mai potrivit prin singular, nu prin plural. Noţiunea de „orice om“ este mai fidel exprimată de cuvîntul „omul“ decît de cuvîntul „oamenii“. Cu cît forma logică pe care o exprimă este mai generală şi deci mai abstractă, cu atît este cuvîntul mai sărac în forme infralogice. În cuvintele care exprimă categoriile filozofice, raportul dintre forma logică şi cea infralogică este aplecat pînă la extrem de partea logicului.

Faptul că pluralul particularizează îl înţeleg foarte bine pragmatiştii cînd afirmă că „în loc să fie un nume sau un substantiv, «adevăr» ar trebui să fie considerat ca un adverb sau un adjectiv şi ar fi un simbol mult mai exact dacă am putea întotdeauna să-l traducem prin «într-adevăr» şi «adevărat» şi să fie mai degrabă plural decît singular“ [96]. Adevărul ştiinţific s-ar transforma, astfel, în tot atîtea „adevăruri“ cîte interese se află în competiţie.

Încă un argument în favoarea importanţei rolului pe care îl joacă atît substantivul, cît şi verbul în constituirea structurilor infralogice din jurul judecăţii este, cred, şi felul în care se formează prepoziţiile. „În cele mai multe idiomuri, afară de grupul indo-european, prepoziţiile sînt de origine nominală, fiind curat substantive : *pe* înseamnă în realitate „cap“, *după* „ultimul“, *înainte* „întîiul“, *sus* „cer“, *jos* „pămînt“ etc.“ [97]. „În limbile indo-europene, prepoziţiile au fost la început adverbe de loc sau de timp : *la* reprezenta pe „illac“, *lîngă* pe „longo“ etc. [98].

Dar partea de vorbire care conţine forma infralogică cea mai vie este, fără îndoială, „nu !“ „Credinţa care se exprimă printr-un

---

[95] Jerzy Kurylowicz, *op. cit.*, p. 62.

[96] G. S. Geiger, *Le pragmatisme*, în „Les études philosophiques“, 1964, nr. 2, p. 231.

[97] L. Şaineanu, *op. cit.*, p. 121.

[98] *Ibidem*, p. 121.

nu — notează Max Frisch — nu este totdeauna de mai mică valoare, ba, de cele mai multe ori, ea este cea mai pură"[99]. Fiind singura ființă care a izbutit, prin inventarea uneltei, să iasă din natură, să se răzvrătească împotriva ei, să înceapă s-o cunoască și s-o stăpînească, omul este singura ființă în stare să spună naturii : Nu ! „«A înțelege» este un mod al lui «a face» și motoarele profunde ale creației sînt toate traduceri de dorinți de acțiune : arhetipurile invenției sînt acte *contra* Naturii. Rolul omului este de a transforma lumea și de a realiza visurile sale de acțiune..."[100].

A construi înseamnă a te opune situației existente, a impune prezentului viitorul, a învinge rezistența naturii. Orice act de creație este la rădăcina lui un act de împotrivire față de ceea ce este perimat. „Atitudinea savantului în progresul științific se împărtășește dintr-o etică a negării, dintr-o filozofie a Nu-ului, care subliniază valoarea metodei polemice"[101].

Transformînd lumea potrivit scopurilor sale, omul nu este numai un produs al mediului său înconjurător, ci și opusul lui. El se adaugă naturii, dîndu-i rosturi omenești.

3. SINTAXA ŞI RAŢIONAMENTELE

Nemijlocit legată de morfologie, sintaxa este cealaltă formă infralogică a limbajului care participă la formarea și comunicarea judecăților. Constînd însă nu numai în raporturile care leagă cuvintele în propoziții, ci și în raporturile care leagă propozițiile în fraze, sintaxa contribuie și la constituirea raționamentelor. În structurile sintactice ale diferitelor limbi sînt cristalizate reacțiile afective și pragmatice care au determinat formarea judecăților și a raționamentelor.

Reflectarea nu se transformă în conștiință înainte de a fi exprimată. „De fapt — scrie Tudor Vianu — expresia este o etapă în procesul gîndirii, etapa lui cea mai înaintată"[102].

---

[99] Max Frisch, *op. cit.*, p. 173.
[100] A. Moles, *op. cit.*, p. 200.
[101] *Ibidem*, p. 25.
[102] Tudor Vianu, *Despre stil și artă literară*, Editura Tineretului, 1965, p. 43.

Practica socială şi afectivitatea individuală nu pot transforma reflectarea în judecăţi şi raţionamente decît prin mijlocirea structurilor lingvistice. Judecata *S—P* s-a format sub influenţa unei anumite structuri sintactice: propoziţia alcătuită dintr-un subiect şi un predicat. Structura gramaticală a unui asemenea tip de propoziţii este propulsionată, la rîndul ei, de o anumită atitudine pragmatico-afectivă. „Este probabil chiar că apariţia unor construcţii, ca de pildă propoziţia compusă dintr-un subiect şi un predicat, se explică printr-un fapt stilistic iniţial. Formarea subiectului propoziţiei s-a putut produce din nevoia afectivă de a exprima numele agentului unei acţiuni, inclus mai înainte în comunicarea acesteia"[103]. Nevoia pragmatico-afectivă care a dus, în cele din urmă, la polarizarea propoziţiei în subiect şi predicat este însă, la rîndul ei, determinată de unitatea reală dintre general şi individual, dintre constant şi variabil. Animismul şi magia au silit, probabil, propoziţiile imperative iniţiale, exprimate printr-un singur cuvînt încă nediferenţiat, să se diferenţieze într-un subiect ce viza *agenţii* acţiunilor şi un predicat ce se referea la *acţiunile* agenţilor. Remarcînd că „numele nu sînt decît un tip verbal defectiv"[104], A. Martinet întăreşte cu încă un argument această interpretare. Distincţia dintre lucrurile asupra cărora se acţionează şi forţele chemate să acţioneze asupra lor devine şi mai clară de îndată ce extinderea practicii sociale cere apariţia pluralului. Căci „pluralul numelui indică pluralitatea obiectului desemnat, acela al verbului, pluralitatea subiectului exterior acţiunii şi nu aceea a procesului"[105]. Pe măsură ce zone din ce în ce mai mari cădeau sub controlul practicii sociale devenea necesară şi explicitatea propoziţiilor indicative într-un subiect care să desemneze un grup de lucruri asemănătoare şi într-un predicat care să denumească însuşirile asemănătoare potrivit cărora sînt clasate lucrurile în acel grup. De la un moment dat, creşterea puterii de abstractizare şi de generalizare permite subiectului propoziţiilor indicative să desemneze un anumit *gen de lucruri*, în vreme ce predicatul lor nominal capătă sarcina să exprime *proprietăţile generale* ale oricărui lucru care face parte din acel gen. Este interesant de remarcat că, într-o asemenea propoziţie, subiectul vizează mai mult *variabilitatea lucrurilor* de acelaşi gen decît însuşi *genul*

---

[103] *Ibidem*, p. 227.
[104] A. Martinet, *op. cit.*, p. 203.
[105] *Ibidem*, p. 202.

căruia îi aparţin acele lucruri. Indicînd lucruri de acelaşi gen, subiectul lasă în penumbră genul din care fac ele parte şi le supune predicatului, spre a le explicita proprietăţile lor generale. În timp ce subiectul unei asemenea propoziţii se referă la existenţa *diferitelor* lucruri de acelaşi gen, predicatul ei înregistrează existenţa *identităţii* lor.

Structura gramaticală în care şi prin care se formează judecăţile de esenţă este determinată de tensiunea pragmatico-afectivă care împinge cunoaşterea de la oglindirea lucrurilor la reflectarea esenţei lor, de la o veche cunoştinţă la o cunoştinţă nouă. Amplificarea practicii şi a curiozităţii care îşi are izvorul în ea obligă propoziţiile indicative primordiale, de tipul „(iată) un mistreţ!“ să se desfăşoare în subiect şi predicat — „mistreţul este hrană“ —, făcînd astfel posibilă structurarea judecăţilor de esenţă. Relaţia dintre subiectul şi predicatul unei propoziţii indicative orientează subiectul cu faţa spre *lucruri* de acelaşi gen şi îndreaptă predicatul cu faţa spre *trăsăturile* lor generale, punînd în lumină numai sfera noţiunii care joacă rolul de subiect şi numai conţinutul noţiunii care joacă rolul de predicat în judecata de esenţă la a cărei formare participă în mod nemijlocit. Înlănţuirea succesivă a subiectului şi predicatului într-o propoziţie indicativă „filmează“ procesul prin care schimbarea proprietăţilor individuale ale lucrurilor transformă trăsăturile lor generale, precum şi fazele pe care le străbate practica umană cînd trece lucrurile asupra cărora acţionează dintr-un gen într-altul. A transforma înseamnă a modifica însuşirile individuale ale unor lucruri pe care le vizează un subiect pînă cînd acestea pierd însuşirile lor generale desemnate de predicat şi dobîndesc alte însuşiri generale despre care vorbeşte un alt predicat. Stejarul, de pildă, este un arbore ; prin prelucrare, el poate fi transformat într-o serie de lucruri care pot fi : scaune, mese, dulapuri etc. Drumul vorbirii de la subiect la predicat reproduce drumul practicii de la ceea ce avem la ceea ce dorim să obţinem. Prin predicat se exprimă memoria trecutului şi anticiparea viitorului, ţinta acţiunii, noutatea aşteptată.

Cuvîntul care exprima, la începuturile limbajului, o frază indicativă nediferenţiată avea, foarte probabil, o funcţie predicativă, funcţia subiectului fiind îndeplinită de gestul indicator. O dovedeşte şi faptul că o propoziţie enunţiativă răspunde unei întrebări care vrea să cunoască predicatul, subiectul dialogului fiind,

fireşte, cunoscut. „Contrar frazelor la imperativ — observă R. Jakobson — frazele declarative pot fi convertite în fraze interogative“ [106]. Prin convertirea propoziţiilor declarative în propoziţii interogative iese la iveală că ceea ce se caută este predicatul. Este vorba, desigur, de predicatul logic, şi nu de cel gramatical. Prin structura gramaticală a unei propoziţii interogative capătă formă infralogică tocmai tensiunea pe care o încearcă gîndirea atunci cînd caută predicatul unei judecăţi de esenţă. De cele mai multe ori, predicatul logic pe care îl caută întrebarea este vizat de subiectul gramatical al propoziţiei interogative. În propoziţia „*Ce* se mişcă ?“, pronumele interogativ care joacă rolul de subiect gramatical caută un *predicat* logic, şi nu un subiect logic. Răspunsul este : „*O pasăre* se mişcă !“ Însă intonaţia propoziţiei enunţiative prin care se exprimă răspunsul atrage atenţia că în spatele subiectului gramatical se află predicatul logic. Sacrificînd infralogicul în favoarea logicului, răspunsul ar suna astfel : „Ceea ce se mişcă este *o pasăre* !“ Într-o propoziţie enunţiativă, accentul trebuie să cadă pe predicat, fiindcă predicatul aduce sporul de informaţie căutat de întrebare. Pedant formulată, propoziţia interogativă ar trebui să arate astfel : „Ceea ce se mişcă este *ce* ?“ Există împrejurări în care întrebarea nu caută un predicat logic necunoscut, ci doar confirmarea unuia cunoscut. „Plouă oare ?“ Răspunsul este : „*Plouă !*“ A. Martinet precizează că „intonarea interogativă a întrebării «Plouă ?» are un semnificat care echivalează cu «oare» şi un semnificant care e înălţarea melodică“ [107]. De asemenea, întrebarea aşteaptă uneori confirmarea unei relaţii. „Afară este oare timp frumos ?“ Cel mai adesea răspunsul constă doar în confirmarea relaţiei puse sub semnul întrebării : „*Este !*“

Prin structura lor gramaticală, care exprimă efortul omului de a-şi spori puterea sa asupra naturii, propoziţiile interogative, mai tardive decît cele indicate, înalţă limbajul pînă la nivelul propoziţiilor enunţiative, participînd astfel în mod activ la formarea judecăţilor de esenţă, iar mai tîrziu şi la constituirea judecăţilor de relaţie. „Concepţia potrivit căreia interogarea este esenţialmente o producţie lingvistică superioară celorlalte două funcţii se poate justifica arătîndu-se că anumiţi bolnavi atinşi de tulburări

---

[106] R. Jakobson, *op. cit*, p. 216.
[107] A. Martinet, *op. cit.*, p. 31.

ale gîndirii şi limbajului mai pot răspunde la întrebări, dar nu le mai pot pune"[108]. Capacitatea exclusiv umană de a pune întrebări îşi are izvorul în relativa independenţă a omului faţă de mediul său înconjurător şi în posibilitatea pe care o are de a-l transforma conform intereselor sale. Prin întrebări, gîndirea îşi face drum către ceea ce încă nu cunoaşte. Întrebarea este principalul instrument cu ajutorul căruia gîndirea caută esenţa lucrurilor şi direcţia lor de dezvoltare. După ce s-au deprins să se întrebe unii pe alţii oamenii au început să întrebe şi natura. Pe calea întrebării au ajuns oamenii să descopere proprietăţile generale ale lucrurilor şi raporturile generale dintre ele. De aceea răspunsul este o propoziţie enunţiativă în care gîndirea se mişcă de la ceea ce ştia mai dinainte la ceea ce a aflat abia acum, adică de la subiect la predicat.

Este însă adevărat că subiectul şi predicatul propoziţiilor enunţiative nu coincid cu subiectul şi predicatul judecăţilor de esenţă, deoarece, grăbindu-se deseori să anunţe plusul de cunoaştere aşteptat de întrebare, propoziţiile enunţiative comunică predicatul logic printr-un subiect gramatical aşezat la început şi sub accent. Dar mersul logic al gîndirii este acelaşi. Numai exprimarea lui sintactică este inversă.

Desigur că, după ce a parcurs drumul firesc de la subiect la predicat, gîndirea se întoarce de la predicat la subiect, înţelegînd mai adînc obiectul cunoaşterii. Aceasta nu înseamnă însă că predicatul este un „semnificant", iar subiectul este un „semnificat". Semnificantă este întreaga propoziţie faţă de judecata semnificată, fără să se piardă din vedere că propoziţia mai semnifică şi aderenţele infralogice ale judecăţii.

Convins că „filozofia socratică s-a înşelat într-un fel foarte primejdios cînd a considerat că actul de gîndire se traduce printr-o judecată categorică copulativă de tipul «S este P»"[109], Dan Bădărău crede că „opera sintetică a spiritului nostru presupune o coprezenţă care este o consecuţie regresivă mergînd de la un acelaşi la un altul şi nu de la acelaşi la acelaşi ; şi această consecuţie va fi numită regresivă pentru că merge de la revelant (atributul) la relevat (subiectul)"[110]. Urmîndu-l mai mult pe Chrysip decît pe Aristotel, autorul socoteşte că raportul dintre subiect şi predicat

[108] G. Révész, *op. cit.*, p. 122.
[109] Dan Bădărău, *Du jugement comme acte signifiant*, Lausanne, 1944, p. 221.
[110] *Ibidem*, p. 240.

nu dezvăluie un autoraport, ci un eteroraport, predicatul fiind semnul subiectului, aşa cum fumul este semnul focului. Însă, dorind să se îndepărteze de nominalism, Dan Bădărău face totuşi o deosebire între raportul predicat-subiect şi raportul fum-foc. Pe primul îl socoteşte formal, în vreme ce pe al doilea îl consideră real. „În sfîrşit — scrie el —, semnificantul este relevantul care semnalizează şi care exprimă, şi nu un antecedent care anunţă, aşa cum face fumul în raportul lui cu focul" [111]. Aşadar, predicatul desemnează un gen de lucruri şi nu un fapt individual. Ceea ce nu acceptă Dan Bădărău este că predicatul, prin conţinutul lui cognitiv, reflectă esenţa inerentă oricărui lucru al aceluiaşi gen. El contestă că gîndirea se deplasează de la acelaşi gen de lucruri la însuşirile generale ale lucrurilor de acelaşi gen; el crede că gîndirea regresează de la acelaşi semnificant la alt semnificat.

În realitate, aşa după cum cunoaşterea este silită de nevoile pragmatico-afective să salte de la sensibilitate la raţiune, tot aşa gîndirea este obligată să progreseze de la constatarea lucrurilor la explicarea esenţei lor, de la subiect la predicat.

Raportul dintre semnificant şi semnificat nu se află între subiectul şi predicatul unei judecăţi, ci între o propoziţie şi o judecată la a cărei formare a şi luat parte. Numai dacă se ţine seama de distincţia dintre gramatical şi logic se poate înţelege întreaga importanţă a rolului pe care îl joacă discursul în desfăşurarea gîndirii. *Discursivitatea* limbajului este aceea care dă gîndirii posibilitatea de a se structura în raţionamente. Desfăşurarea gîndirii în şi prin raţionamente este asigurată de înlănţuirea cuvintelor în propoziţii şi a propoziţiilor în fraze. Fraza nu este numai un mijloc de comunicare a raţionamentului, ci şi un mijloc de formare a lui. Fraza contribuie la făurirea raţionamentelor nu numai în folosul celorlalţi, ci şi în folosul vorbitorului însuşi. Oamenii au început să raţioneze construind raţionamente pentru ceilalţi. Fiind nevoiţi să demonstreze celorlalţi au ajuns oamenii să clădească demonstraţii în sinea lor. Înainte de a se instala în frază, raţionamentul este încă o stare sufletească şi nu chiar un raţionament. Frazarea reprezintă momentul suprem al însuşi procesului de constituire a raţionamentului.

Diferenţierea cuvintelor iniţiale în fraze a permis dezvoltarea noţiunilor în raţionamente. Primele cuvinte au o funcţie predica-

---

111 Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 244.

tivă nu numai din punct de vedere gramatical, ci şi logic. Ele exprimă predicatul unui raţionament implicit. „Pronunţarea cuvîntului «*mistreţul !*» însemna că «acesta este un *mistreţ*», deoarece «este un animal care are proprietăţile cutare» şi se ştie că «orice animal care are proprietăţile cutare este un *mistreţ*». De asemenea, pronunţarea acestui cuvînt mai putea să însemne şi ordinul de atacare a mistreţului“ [112].

Cîtă vreme primitivitatea practicii umane menţine limbajul în preajma perceptibilului şi a prezentului, nu este necesară explicitarea cuvintelor imperative şi indicative. Însă, pe măsură ce practica umană se extinde şi se intensifică, iar limbajul începe să vizeze mai mult inteligibilul decît perceptibilul şi mai mult viitorul decît prezentul, indicarea devine insuficientă şi apare necesitatea demonstrării. Valoarea unui plan de acţiune nu poate fi dovedită, ci numai demonstrată. Pe de altă parte, oamenii încep să se întrebe nu numai „cum“ sînt lucrurile, ci şi „de ce“ sînt aşa. Nu este întîmplător faptul că studiul logicii şi gramaticii a luat naştere în focul disputelor politice şi juridice care se desfăşurau în oraşele eline ale democraţiei sclavagiste. Fiecare trebuia să-i convingă pe ceilalţi de dreptatea sa. Binele trebuia demonstrat.

Filogenia limbajului, adică trecerea de la cuvinte izolate la însuşirea lor asintactică şi apoi la construirea formelor gramaticale este sugerată nu numai de ontogenia lui, ci şi de patologia lui. „După o schemă stabilită de specialişti ai patologiei limbajului, perioada afaziei totale este urmată de o fază agramaticală cu fraze compuse dintr-un cuvînt care evoluează către alinierea de cuvinte fără forme gramaticale sau ordine sintactică ; bolnavul întrebuinţează după aceea fraze paragramaticale înainte ca vindecarea să-i permită să vorbească în mod corect. Or, n-ar putea fi vorba de un stadiu paragramatical în dezvoltarea filogenetică a limbajului ?...“ [113].

Fără îndoială că formele gramaticale mature au apărut mai tîrziu în istoria limbajului. Ele s-au constituit abia atunci cînd limbajul a fost obligat să exprime esenţe mai adînci şi să propună ţeluri mai îndepărtate.

---

[112] „Imperativul — notează Emile Benveniste — nu este un timp verbal ; el nu comportă nici însemnătate temporală, nici referinţă personală. Este o semantemă nulă folosită sub formă de poruncă, cu o intonaţie specifică“ (*La philosophie analytique et le langage*, în „Les études philosophiques“, 1963, nr. 1, p. 10).

[113] G. Révész, *op. cit.*, p. 40.

Este semnificativ că Vladimir Jankélévitch, recunoscînd rolul limbajului în procesul de închegare a gîndirii în raţionamente, vede în el mai mult *obstacolul* decît *susţinătorul* gîndirii. „De fapt — scrie el — limbajul nu este un simplu instrument de care ne servim pentru a comunica; acest instrument este de asemenea şi o piedică şi el nu exprimă sensul decît dacă îl împiedică. Limbajul este un organ-obstacol!" [114]. Numai că limbajul împiedică desfăşurarea gîndirii tot aşa după cum atmosfera împiedică zborul avioanelor. Este adevărat că discursul forţează gîndirea să se angajeze pe un anumit făgaş. Dar înainte de a intra pe acest făgaş gîndirea este încă un proces psihic, şi nu logic. Ea capătă formă logică abia din momentul în care se supune structurii gramaticale a limbajului.

Aceasta nu înseamnă însă că oamenii care gîndesc în sisteme lingvistice diferite concep în mod diferit lumea. Sistemele lingvistice nu se deosebesc între ele prin formele logice pe care le exprimă, ci doar prin formele lor infralogice. Silind-o să circule prin structurile lui gramaticale, un sistem lingvistic nu impune gîndirii nişte forme străine ei, ci doar o colorează diferit. Prin conţinutul cognitiv al formelor lor logice, sistemele lingvistice reflectă toate aceeaşi lume în acelaşi fel. André Martinet exagerează cînd crede că a învăţa o altă limbă înseamnă „a te obişnui să analizezi altfel ceea ce face obiectul comunicărilor lingvistice" [115]. Limbile se deosebesc între ele prin metaforele şi valorile lor stilistice, şi nu prin noţiunile, judecăţile şi raţionamentele pe care le generează. Aşa se explică, după cum remarcă E. Minkowski, de ce „«fraza» ca atare nu este niciodată, în fond, intraductibilă, această particularitate fiind rezervată vocabulelor" [116].

De altfel, structura gramaticală a limbajului este ea însăşi determinată, în ultimă instanţă, prin intermediul vieţii noastre pragmatico-afective de către structura realităţii. Căci „limbajul nu este izolabil de ansamblul activităţilor noastre. El este unul din aspectele şi în acelaşi timp unul din mijloacele inserării noastre în lume. Dacă comportă o anumită structură, aceasta este ca o

---

[114] V. Jankélévitch, *La méconnaissance*, în „Rev. de méta. et de mor.", 1963, nr. 4, p. 392.

[115] A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961, p. 16.

[116] E. Minkowski, *Petite grammaire phénoménologique*, în „Rev. philos. de Louvain", mai 1964, p. 261.

amprentă prin care se manifestă, în același timp, stăpînirea noastră asupra lumii și apartenența noastră la această lume"[117].

Structura gramaticală a limbajului nu izolează gîndirea de realitate, ci, dimpotrivă, o îndreaptă cu fața spre proprietățile esențiale ale lucrurilor din realitate. Faptul că agricultorii germani au ajuns la noțiunea de „universal" privind lucrarea în comun a pămîntului (*allgemein*), iar navigatorii greci privind dincolo de zare, la originea lumii (*génos*), nu i-a impiedecat nici pe unii nici pe ceilalți să-și formeze aceeași noțiune. „Eterogenitățile sintaxelor sint «scunt-circuitate» de identitatea situației"[118], remarcă G. Mounin. Apropiindu-se de înțelegerea importanței pe care o are viața pragmatico-afectivă în evoluția limbilor, G. Mounin atrage atenția că „accesul la semnificațiile vehiculate de către o limbă este posibil pe două căi complementare: aceea a lingvisticii și aceea a etnografiei..."[119]. În diversele sisteme lingvistice, formele infralogice, prin care se exprimă diferențele etnografice, nu stingheresc, ci, dimpotrivă, contribuie la formarea raționamentelor. Este însă adevărat că diversele limbi, înainte de a ajunge să dea naștere acelorași forme logice, generează, sub presiunea unor atitudini pragmatico-afective deosebite, forme logice diferite. Poate că deosebirea dintre silogismul aristotelic și cel indian trebuie căutată și în deosebirea dintre atitudinea elinului, care dorea un invariant în variabilitatea tumultoasă a evenimentelor la care participa, și atitudinea indianului atent la orice variație ivită în viața cvasiîncremenită din jurul său. Se știe că silogismul aristotelic este atemporal și atributiv, în vreme ce silogismul indian este temporal și rațional. Pe Aristotel îl preocupă autoraportul dintre individual și general, iar pe logicienii indieni îi interesează eteroraportul dintre „indiciu" și „indicat"[120].

Mai probabil este că atîta vreme cît puterea oamenilor asupra naturii s-a desfășurat pe o rază de acțiune scurtă și doar la suprafață, gîndirea nu a depășit constatarea empirică a unor raporturi constante de coexistență și de succesiune dintre parte și întreg, precum și dintre semn și semnificat. Gîndirea a început să se intereseze de universal abia după ce economia de mărfuri a

---

[117] Ferdinand Gonseth, *Le problème du temps*, Neuchâtel, 1964, p. 138.
[118] Georges Mounin, *op. cit.*, p. 266.
[119] *Ibidem*, p. 237.
[120] A se consulta și Henri Wald, *Introducere în logica dialectică*, București, Edit. Academiei, 1959, p. 27—31.

scos la iveală identitatea valorii de schimb a nenumărate produse, adică ceea ce era *general* în diferite produse *individuale*.

Menirea fundamentală a limbajului rămîne, totuşi, descoperirea şi păstrarea, sub forma cunoştinţelor, a invariantului şi a iterativului din lucruri, fie că este vorba de raportul dintre esenţă şi fenomen, fie că este vorba de relaţia dintre cauză şi efect. Născut ca mijloc de comunicare, limbajul a devenit din ce în ce mai mult principalul mijloc de cunoaştere a esenţialului din lucruri. „Dacă memoria este o urmă reziduală în substanţa nervoasă, ea ar fi, fără limbaj, lipită de lucruri; numai un sistem de simboluri ne permite să evocăm după voie imaginile «adevărate» ale experienţelor noastre trecute pentru a le confrunta şi a le verifica; limbajul este astfel instrumentul cunoaşterii" [121].

Ajuns în faţa esenţei lucrurilor, limbajul este însă încărcat cu formele infralogice care l-au purtat pînă aici, dar care îi şi pot întuneca, pentru un timp, conţinutul cognitiv. Valorile stilistice nu se adaugă ulterior unui limbaj în care şi prin care s-a format un anumit conţinut cognitiv. În limbaj, conţinutul cognitiv capătă forme logice într-o indisolubilă unitate cu formele infralogice. În actul creator al scriitorului, stilul nu este o haină de sărbătoare a unui mesaj banal, ci un instrument indispensabil al procesului însuşi de cunoaştere artistică. De aceea, cînd trăirea afectivă care l-a îndrumat pe un scriitor spre o anumită esenţă este debordantă, conţinutul cognitiv al limbajului său rămîne obscur. „În elaborarea metaforei — observă I. Fónagy — atenţia se abate de la obiectul ei, adoptă o direcţie introspectivă pentru un timp mai mult sau mai puţin lung. Cu cît ocolul este mai lung, cu atît mai greu este de a regăsi drumul, cu atît mai confuză va apărea metafora" [122]. Faptul că afectivul, cristalizat în formele infralogice ale stilului, este subordonat cognitivului, structurat în formele logice ale cunoaşterii, devine evident atunci cînd metafora ascunde înţelesul în loc să-l scoată la iveală. Menirea stilului este să ajute procesul cunoaşterii şi transmiterea cunoştinţelor, nu să le stînjenească. Cînd stilul nu se mai află în slujba unei idei, nu mai este nici emoţionant. Structurile sintactice, din care s-a sours o parte importantă a înţelesului, degenerează în formule ermetice. „Se ajunge

[121] Pierre Guiraud, *La sémantique, Paris*, P.U.F., 1964, p. 98.
[122] Ivan Fónagy, *op. cit.*, p. 99.

la situaţia în care cîtul informativ semantic prezent în mit (după cum este în cuvînt şi în metaforă) se degradează prin uzură naturală sau în urma unor transformări particulare ale vocabularului istoric şi, lăsînd intacte structurile sintactice, întunecă şi face inobservabile structurile semantice"[123]. Detaşate de formele logice, împreună cu care s-au format, formele infralogice îşi pierd viabilitatea.

„Viaţa afectivă şi viaţa cognitivă sînt deci inseparabile, deşi distincte"[124], subliniază Jean Piaget. „De aceea — continuă el — nu am putea raţiona, nici chiar în domeniul matematicilor pure, fără a încerca anumite sentimente, şi invers, nu există afecte fără un *minimum* de înţelegere sau de discriminare"[125].

Mai mult decît atît: viaţa afectivă, cristalizată în formele infralogice ale limbajului, este un factor activ în însuşi procesul de structurare a cunoaşterii în forme logice. Mi se pare justă, în liniile ei generale, afirmaţia lui J. Girardi, conform căreia „influenţa specificativă a factorilor extraintelectuali constă în a suplini manifestarea insuficientă a obiectului"[126]. Într-adevăr, *infinitatea* lumii se manifestă prin nenumăratele lucruri *finite*, iar generalitatea inteligibilă a lucrurilor se manifestă prin individualitatea lor sensibilă. Trecerea cunoaşterii de la oglindirea experimentală a finitului la reflectarea raţională a infinitului nu este continuă, ci discontinuă. Mersul cunoaşterii de la formularea unor judecăţi particulare de tipul „unii *S* sînt *P*" la formularea unei judecăţi universale de tipul „orice *S* este *P*" se realizează printr-un salt calitativ care implică intervenţia infralogicului. Se ştie de către oricine că „orice corp scufundat în apă dislocă...", deşi nimeni nu poate să aibă de-a face decît cu „unele corpuri scufundate în apă..." Pentru ca inferenţa inductivă să fie un raţionament strict logic ar trebui ca judecata universală să rezulte direct din cunoaşterea infinităţii faptelor la care se referă ea. Însă cantitatea de informaţie a unei judecăţi universale depăşeşte totdeauna cantitatea de informaţie pe care se întemeiază. Distanţa dintre *numărul finit* de fapte pe care se sprijină o judecată universală şi

---

[123] Gillo Dorfles, *Rationalité et irrationalité du mythe et du rite*, în „Revue d'esthétique", 1966, nr. 1, p. 83.

[124] J. Piaget, *Psihologia inteligenţei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 59.

[125] *Ibidem*, p. 60.

[126] Jules Girardi, *Les facteurs extraintellectuels de la connaissance humaine*, în „Revue philosophique de Louvain", 1964, nr. 75, p. 478.

numărul infinit de fapte pe care îl vizează trebuie neapărat umplută cu factori infralogici : dorinţă, speranţă, fantezie etc. Structurate în formele infralogice ale limbajului, dorinţele, speranţele fantezia, voinţa, curiozitatea contribuie direct la trecerea cunoaşterii din inducţie în deducţie. Prelungirea la infinit şi în ambele sensuri a capacităţii limbajului de a rezuma experienţa trecută şi de a o proiecta pe cea viitoare permite cunoaşterii să treacă de la constatarea finitului la previziunea infinitului. Nevoia pragmatico-afectivă de a avansa de la prezent la viitor, de la real la posibil, de la material la ideal a spart, în cele din urmă, mitograma şi a silit-o să se desfăşoare liniar în structura spaţio-temporală a frazei, făcînd astfel posibilă combinarea noţiunilor în judecăţi şi a judecăţilor în raţionamente.

Raţionamentul n-a apărut dintr-o dată în puritatea lui logică, analizată de Aristotel după descoperirea termenului mediu, ci s-a format treptat, sub impulsul diferitelor forme infralogice. El nu s-a înfăţişat de la început sub forma clasică : *M—P, S—M, S—P*. Urgenţa comunicării cerea înainte de toate predicatul concluziei.

Înainte de a se cristaliza în forma lui logică „pură", silogismul creşte din masa semantică a formelor infralogice ale limbajului. Roman Jakobson arăta că o viziune realistă asupra lumii este alimentată de substanţa infralogică a unui stil metonimic, în vreme ce viziunea romantică îşi trage seva dintr-un stil metaforic. „Un discurs se poate desfăşura de-a lungul a două linii semantice deosebite : un subiect (topic) atrage după sine un altul fie prin similitudine, fie prin contiguitate. Cel mai bine ar fi, fără îndoială, să se vorbească de *proces metaforic* în primul caz şi de *proces metonimic* în cel de-al doilea, din pricină că ele îşi găsesc expresia lor cea mai condensată unul în metaforă, celălalt în metonimie"[127]. Precizindu-şi teza cu privire la aceste două modalităţi semantice, R. Jakobson scrie că „dacă în general s-au observat legăturile strînse care unesc romantismul de metaforă, s-a ignorat cel mai adesea afinitatea profundă care leagă realismul de metonimie"[128]. El îşi exemplifică punctul său de vedere în această

[127] R. Jakobson, *Deux aspects du langage et deux types d'aphasies*, în „Les temps modernes", 1962, nr. 188, p. 874.

[128] *Ibidem*, p. 879.

privinţă constatînd că „în cîntecele lirice ruse, de pildă, construcţiile metaforice sînt acelea care predomină, în vreme ce în epoca eroică procedeul metonimic este preponderent"[129].

Limbajul nu poate fi redus la formele lui logice. El a apărut în lume mai mult pentru a invita la acţiune decît pentru a transmite ştiri. „De fapt, dacă ştiinţele au nevoie de metalimbaje eliberate de asociaţiile afective şi volitive care deformează cogniţia, un limbaj logic este de neconceput în comunicarea socială..."[130], scrie P. Guiraud. Lăsînd de o parte faptul că, înainte de a le deforma, afectivul şi volitivul participă la însăşi formarea cunoştinţelor, într-adevăr un limbaj pur logic este imposibil în viaţa socială. Limbajul a fost de la început destinat să comunice mai mult îndemnuri decît cunoştinţe. El a rămas pînă astăzi mai mult un mijloc de acţiune decît un mijloc de vehiculare a ideilor. „Cuvintele nu ne leagă decît atunci cînd lungimile noastre de undă corespund"[131], notează Max Frisch.

Atmosfera politică are o deosebită influenţă asupra limbajului. Fascismul, apelînd în cea mai mare măsură la afectivitate, exacerbează formele infralogice ale limbajului, în timp ce democraţia în general şi cea socialistă în special, adresîndu-se în primul rînd raţiunii, dezvoltă cu precădere formele lui logice. După ce declara că „munca susţinută şi neîncetată tîmpeşte, trivializează şi impersonalizează"[132], Emil Cioran scria în perioada pregătirii fascismului în ţara noastră: „Cu sălbătăcia impetuoasă a resurselor neexplorate din mine şi cu încrederea bestială a patimilor comprimate, să înghit lumină şi întunerec pentru orgia mea lăuntrică, pentru voluptăţile şi chinurile haosului meu, pentru tragicile încîntări ale deznădejdii şi ale bucuriilor mele ultime"[133]. Democraţia se exprimă mai propriu într-un stil metonimic decît într-unul metaforic. Ea apasă mai mult pe predicat, care sporeşte cunoaşterea, decît pe subiect; complementul o interesează mai mult decît atributul. Într-un regim fascist, limbajul redevine mito-magic şi evocator. „Limbajul care, într-o societate egalitară, este la dispoziţia tuturor şi evoluează cvasi-liber, într-o

---

[129] R. Jakobson, *op. cit.*, p. 875.
[130] P. Guiraud, *op. cit.*, p. 101.
[131] Max Frisch, *Journal*, p. 307.
[132] Emil Cioran, *Pe culmile desperării*, Bucureşti, 1934, p. 128.
[133] *Ibidem*, p. 134.

societate ierarhică se încheagă. Expresiile, formulele devin rituale, ele se ascultă într-un spirit de comuniune şi de supunere totală" [134].

Ambivalenţa limbajului permite societăţii să apese, în anumite împrejurări, pe latura lui afectivă, iar în alte împrejurări pe latura lui raţională. Societatea nu se poate dispensa însă total de nici una din aceste funcţii de bază ale limbajului. „Rezultă că un mare număr de cuvinte din limba noastră, care constituie, pentru a spune astfel, instrumente în acţiunea socială, posedă, în afara sensului lor conceptual, o coloratură emotivă care predispune, favorabil sau defavorabil, faţă de ceea ce desemnează" [135].

Aceste forme pragmatico-afective ale limbajului nu sînt „prelogice", deoarece nu preced formele logice, nu sînt „extra-logice", deoarece nu sînt indiferente faţă de formele logice, nu sînt „i-logice", deoarece nu se opun constituirii formelor logice, ci sînt „infra-logice", deoarece participă, în mod nemijlocit, la cristalizarea formelor logice. În limbaj, formele infralogice sînt primordiale, dar nu anterioare faţă de formele logice. Într-o formă infralogică se cristalizează, într-adevăr, reacţia pragmatico-afectivă a unui subiect, dar, totdeauna, faţă de un obiect, vizat, cel puţin implicit, de o formă logică.

Cea ce mi se pare cel mai important de reţinut este că gramatica, înainte de a fi un instrument de exprimare a gîndirii noastre logice, este un instrument care ia parte la făurirea şi orientarea ei.

---

[134] Ch. Perelman şi L. Albrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 222.
[135] Chaim Perelman, *Justice et raison*, Bruxelles, 1963, p. 84.

CAPITOLUL AL IV-LEA

LIMBAJUL ȘI CONSTRUIREA ADEVĂRULUI

„...Consider marxismul ca filozofia de nedepășit a timpului nostru".
Jean-Paul Sartre[1]

De peste o sută de ani marxismul insistă asupra *obiectivității* conținutului de cunoaștere al teoriilor științifice împotriva idealismului, subiectivismului și apriorismului. Dar, luptînd în continuare împotriva *constructivismului*, care consideră știința drept o invenție pur operațională, și împotriva *spontaneismului*, care pretinde că știința este o descoperire imediată a adevărului, precum și împotriva *complementarismului*, care postulează un raport idoneist între descoperire și invenție, marxismul demonstrează că invențiile teoretice ale științei descoperă însăși esența acestei lumi.

Se știe că între fenomen și esență există o unitate dialectică, deoarece, fiind contradictorii, ele sînt inseparabile, schimbarea fenomenului determinînd în cele din urmă transformarea esenței, într-un proces continuu de întrepătrundere. Unitatea dialectică între fenomen și esență determină unitatea dialectică între sensibilitate și rațiune. Inventînd unealta, omul începe să-și cucerească o independență relativă din ce în ce mai mare față de mediul înconjurător. Materializînd în unealtă — acest fragment de natură îndreptat împotriva restului naturii — experiența asemănărilor dintre lucruri, omul încetează să fie doar o ființă care face parte din natură și devine singura ființă în stare să se și opună naturii. „Omul — scrie Ernst Fischer —, ființă finită și prin însăși aceasta imperfectă, în sînul unei realități care este infinită, va fi totdeauna partea ei integrantă și antagonistă"[2]. Opu-

---

[1] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 9.

[2] Ernst Fischer, *La nécessité de l'art*, Paris, Editions sociales, 1965, p. 216.

nîndu-se naturii, omul încearcă să-i impună propriile sale scopuri. Scopul este expresia cea mai deplină a răzvrătirii omului împotriva naturii. Nemulţumit cu ceea ce îi oferă natura, omul o sileşte să-i îndeplinească proiectele. Însă nici un proiect nu poate fi făurit fără cunoaşterea esenţei reiterative a lucrurilor asupra cărora se acţionează sau, cel puţin, a asemănărilor repetabile prin care se manifestă orice esenţă. A propune un scop înseamnă a scurt-circuita oglindirea senzorială a fenomenelor şi a-i adăuga reflectarea raţională a esenţei. Pentru a se ajunge la descoperirea esenţei este necesară negarea dialectică a oglindirii senzoriale a fenomenelor. Perfecţionînd unealta, omul începe să-şi făurească formele logice prin care devine capabil să se distanţeze de fenomene pentru a se apropia de esenţă. Opoziţia omului faţă de natură se manifestă şi prin capacitatea sa de a depăşi oglindirea senzorială a fenomenelor pentru a se ridica pe treapta raţională a reflectării esenţei.

Folosind unelte asemănătoare ori de cîte ori îşi propunea să producă lucruri asemănătoare, omul a început să reţină numai însuşirile asemănătoare ale lucrurilor şi să pregătească, astfel, formarea primelor noţiuni. Primele noţiuni nu sînt altceva decît forme care rezumă intervenţia omului asupra unor lucruri de acelaşi fel. Unealta este aceea care a determinat formarea primelor abstracţii, generalizarea experienţei, transformarea practicii în teorie. „Conştiinţa creatoare a apărut ca rezultat ulterior al descoperirii *manuale* că pietrele se pot sparge, despica, ascuţi, că li se poate da cutare sau cutare formă“ [3]. În procesul cunoaşterii, formele gîndirii sînt invenţii, numai conţinutul lor este o descoperire. Omul nu poate cunoaşte decît *omeneşte* ceea ce există independent de omenire. Contribuţia subiectului în reflectarea obiectului creşte pe măsură ce cunoaşterea se înalţă de la constatări empirice la teorii ştiinţifice şi de la acestea la concepţii filozofice.

Inventarea uneltei a dus la inventarea vorbirii şi inventarea vorbirii a dus la inventarea ideilor. Prin unealtă se manifestă opoziţia omului faţă de natură, prin vorbire se realizează colaborarea oamenilor în lupta cu natura, iar prin idei se consolidează definitiv superioritatea omului asupra naturii. Oamenii transformă natura cu ajutorul uneltelor, dar conform unor idei construite cu ajutorul vorbirii. Vorbirea este principalul instrument în construirea ideilor. În lumina adevărurilor pe care le construieşte

---

[3] Ernst Fischer, *op. cit.*, p. 23.

cu ajutorul vorbirii, omul izbuteşte să micşoreze distanţa dintre fenomene şi esenţă, să îngrădească risipa de energie proprie naturii şi societăţii, să apropie mereu viitorul de prezent.

Natura însăşi realizează deseori sisteme de organizare în care risipa de energie este mai mult sau mai puţin micşorată. Cu cît simetria unui cristal este mai deplină, cu atît este energia lui mai înfrînată şi echilibrul lui mai statornic. „După cum simetria cristalelor este expresia unui echilibru energetic şi, prin urmare, a unei economii de energie, simetria unei case sau a oricărui alt obiect fabricat de om este de asemenea expresia unui echilibru“ [4].

Deşi omul a descoperit mai tîrziu legile naturii, practica l-a învăţat însă de la început să respecte valoarea pe care o are ordinea. Respectul omului primitiv pentru ordine nu este exclusiv mistic, ci, în bună măsură, raţional. Dansurile ritmice nu aveau numai o valoare magică, ci şi o eficienţă organizatorică. „Vînătorii a căror forţă a fost stimulată şi organizată de mimica rituală sînt *într-adevăr* vînători mai buni decît erau mai înainte“ [5].

Reflectînd esenţe din ce în ce mai adînci şi legi din ce în ce mai complexe, raţiunea permite omului să sporească necontenit organizarea şi diferenţierea naturii împotriva tendinţei spontane a naturii de a dezorganiza şi de a uniformiza.

Norbert Wiener nu ţine seama de deosebirea calitativă dintre om şi toate celelalte organisme cînd afirmă că „frumuseţea, ca şi ordinea, apare în multe locuri în această lume, însă numai sub forma unei lupte locale şi vremelnice contra Niagarei entropiei crescînde“ [6].

Omul nu este numai „organismul [care] se opune haosului, dezintegrării, morţii, tot aşa după cum mesajul se opune zgomotului“ [7]. Omul este şi natură, dar şi opusul ei. Există o deosebire radicală între comunicarea nelingvistică dintre maşini şi fiinţe şi comunicarea lingvistică dintre oameni. Prima se propagă de la un sistem de organizare la altul, în mod direct, în vreme ce cealaltă se desfăşoară în mod indirect, prin intermediul ideilor.

După ce arată că entropia este o măsură de dezorganizare, iar informaţia este, dimpotrivă, o măsură de organizare, N. Wiener

---

[4] Ernst Fischer, *op. cit.*, p. 149.
[5] *Ibidem*, p. 150.
[6] Norbert Wiener, *Cybérnétique et société*, Paris, 1962, p. 168.
[7] *Ibidem*, p. 117.

scrie că „discursul este un joc combinat între cel care vorbeşte şi cel care ascultă pentru a lupta contra forţelor dezordinii“ [8]. Un sistem de organizare rezistă cu atît mai mult entropiei cu cît este mai mare capacitatea lui de dobîndire, de păstrare, de folosire şi de transmitere a informaţiei. Aşadar, informaţia este negentropie. Însă puterea negentropică a limbajului uman nu este numai *cantitativ* mai mare decît aceea a informaţiei dintr-un sistem oarecare, viu sau neviu, ci de altă calitate. Prin dubla lui articulaţie — în foneme şi moneme —, limbajul uman poate construi o varietate infinită de unităţi semnificative cu ajutorul unui număr finit de unităţi distinctive. În vreme ce mesajele comunicării nelingvistice sînt fixe, globale, legate de o împrejurare prezentă şi unilateral transmise, mesajele comunicării lingvistice au, datorită forţei lor metaforice, o capacitate nelimitată de abstractizare şi generalizare.

Inventînd unealta şi vorbirea, omul a atins acel grad de organizare la care materia devine conştientă de ea însăşi. Prin aceasta omul reprezintă cea mai puternică formă de negentropie de care este capabilă natura. „Posibilităţile computaţionale ale maşinilor depăşesc cu mult pe acelea ale oamenilor (lipsiţi de unelte de calcul); dar aceştia le întrec prin ierarhizarea potenţial infinită a gîndirii...“ [9].

De aceea moartea informaţională, care îl întristează pe Claude Levi-Strauss, nu este posibilă acolo unde există oameni şi cîtă vreme există oameni. Moartea informaţională este mereu contracarată de puterea nelimitată de creaţie a minţii omeneşti. Infinită este lumea, infinită este şi cunoaşterea ei. Însă cunoaşterea lumii nu se poate desfăşura decît prin construirea unui lanţ infinit de cunoştinţe finite. Infinitatea lumii obiective nu poate fi reflectată de cunoştinţele finite ale subiectului decît treptat, continuu, prin intermediul nenumăratelor generaţii. De aici relativitatea şi istoricitatea adevărurilor omeneşti, din care omenirea, de-a lungul istoriei ei, îşi construieşte Adevărul absolut.

„Gîndirea logică, gîndirea conceptuală — scrie Henri Piéron — constă în ceva care este dobîndit sub influenţa educaţiei, nu este ceva constituţional. Numai că logica trebuie să rezulte din-

---

[8] Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 113.

[9] J. P. Benzecri, *Linguistique et mathématique*, în „Rev. philos.“, nr. 3, 1966, p. 349.

tr-o serie de invenţii geniale, care s-au putut transmite de la un individ la colectivitate" [10].

Din nou apare limpede valoarea euristică şi inventivă a limbajului.

Fiind principalul instrument de construire şi de conservare a adevărurilor, limbajul este suprema formă de *feedback*. El este acela care permite oamenilor să-şi proiecteze viitoarele intervenţii în mersul lucrurilor pe baza succeselor trecute. „Gîndirea se află mereu mai înainte. Ea vede foarte departe, mai departe decît corpul care se află în prezent. A suprima speranţa înseamnă a întoarce gîndirea la corp. Şi corpul trebuie să putrezească", scrie profund just Albert Camus, deşi, pe de altă parte, crede că mizeria şi măreţia acestei lumi constă în faptul că „ea nu mai oferă de loc adevăruri, ci numai iubiri" [11]. Dacă orice ruinare înseamnă creşterea entropiei şi orice nouă construcţie înseamnă sporirea negentropiei, atunci limbajul, care dă oamenilor posibilitatea să-şi tezaurizeze victoriile, să le împărtăşească tuturor, dar mai ales să proiecteze altele noi, întăreşte necontenit rezistenţa omenirii în faţa tendinţelor entropice ale naturii.

În competiţia dintre entropie şi informaţie, îndeosebi dintre natură şi cultură, omul, perfecţionîndu-şi neîncetat uneltele şi limbajul, a preluat demult iniţiativa.

1. DESCOPERIRE ŞI INVENŢIE ÎN CUNOAŞTERE

De-a lungul istoriei necritice a filozofiei, actul de cunoaştere a fost considerat un act de descoperire. Se părea că *obiectul* cunoaşterii trecea nestingherit în *cunoaşterea* obiectului. Încă nu se ivise conflictul dintre lucrurile de cunoscut şi cunoştinţele despre lucruri. Între subiect şi obiect exista încă o osmoză. Drama a apărut mai tîrziu.

Idealismul obiectiv a menţinut în stare latentă ciocnirea dintre subiect şi obiect, postulînd un principiu transcendent, capabil să asigure trecerea continuă de la unul la celălalt. Credinţa aplana conflictul. Idealismul subiectiv a rupt însă pacea dintre subiect şi obiect, situînd în centrul filozofiei marea problemă cu privire la subiectivitatea cunoaşterii obiectului. Prin cunoaştere, subiectul *descoperă* obiectul sau îl *inventează?* În general, ma-

[10] Henri Piéron, *De l'animal à l'homme, les origines du psychisme*, în *À la recherche de la mentalité préhistorique*, Paris, A. Michel, 1953, p. 56.
[11] Albert Camus, *Carnets*, Paris, Gallimard, 1962, p. 116, 128.

terialiştii au susţinut că subiectul descoperă obiectul, iar idealiştii au pretins că îl inventează. Primii au minimalizat inventivitatea subiectului, iar ceilalţi au neglijat valoarea euristică a cunoaşterii.

În filozofia contemporană, după ce materialismul dialectic a scos din luptă toate celelalte forme de materialism, cei mai reprezentativi teoreticieni ai celor două poziţii mi se par a fi: *Edmund Husserl* şi *Ludwig Wittgenstein.*

Fiind sisteme idealist-subiective, fenomenologia şi pozitivismul-logic sînt filozofii în care obiectul este *mai întîi* absorbit de subiect şi *abia apoi* propus cunoaşterii.

Ambele concepţii acordă limbajului un rol deosebit: pentru un fenomenolog, limbajul este instrumentul cu ajutorul căruia se *descoperă* adevărul, iar pentru un neopozitivist limbajul este instrumentul cu ajutorul căruia se *construieşte* adevărul.

Primul demers al fenomenologiei constă în încercarea de a depăşi conflictul dintre subiect şi obiect. Husserl cere filozofiei să se elibereze de superstiţia potrivit căreia ar exista o opoziţie între aparenţă şi ceea ce apare, precum şi între o lume exterioară şi una interioară. Fenomenologia se numeşte astfel deoarece consideră fenomenul ca pe un dat ultim şi nemijlocit, străduindu-se să fie o ştiinţă a fenomenului. În fenomenologie, obiectul nu mai este *ob-iect*, adică o existenţă care se află în faţa subiectului, ci aparţine de la început trăirii senzorial-afective, preraţionale, antepredicative a subiectului transcendental. În concepţia despre lume a fenomenologilor nu mai există nici o deosebire între fenomenul perceput şi percepţia fenomenului, după cum nu mai există nici o deosebire între aparenţa obiectului şi obiectul care apare. „Subiectul nu mai e subiect pur, obiectul nu mai e obiect pur. Fenomenul este în acelaşi timp ceea ce se dezvăluie şi ceea ce dezvăluie“ [12]. Fenomenul este fuziunea dintre obiect şi subiect, trăită de om în viaţa sa antepredicativă. „Deosebirea dintre subiect şi obiect este deci iremediabil încurcată în corp“ [13], conchide Mikel Dufrenne.

Fenomenul se constituie, aşadar, în şi prin subiect. În fenomenologie, fenomenul nu este aspectul sensibil al lucrurilor, care

---

[12] Jean Wahl, *Edmund Husserl*, în „Rev. de Méta et de Mor.“, 1960, nr. 3, p. 329.

[13] M. Dufrenne, *M. Merleau-Ponty*, în „Les études philos.“, 1962, nr. 1, p. 87.

există independent de subiect, ci un produs al subiectului. Husserl consideră „lucrul în sine" al lui Kant ca pe un cal troian al dogmatismului materialist în miezul filozofiei transcendentale. „În aparițiile pe care le am se constituie ca vis-à-vis-ul meu, pentru mine și într-o anumită măsură în mine, lumea sensibilă care este a mea"[14], scrie Husserl.

Căutînd să evite primejdia subiectivismului, Husserl încearcă să stabilească o distincție fundamentală între subiectul transcendental și subiectul natural. În vreme ce subiectul natural este studiat de psihologie, cel transcendental este analizat de fenomenologie. Husserl insistă asupra faptului că *„toate problemele sensului privind latura subiectivității... nu sînt probleme ale subiectivității umane naturale,* deci probleme psihologice, ci sînt probleme *ale subiectivității transcendentale,* și aceasta în sensul (introdus de mine) al *fenomenologiei transcendentale"*[15]. Fenomenul nu este un produs al subiectului natural, ci un produs al subiectului transcendental. Fenomenul nu este un dat empiric, ci unul aprioric. El nu este nici obiectiv și nici subiectiv, ci neutru și, deocamdată, ambiguu. Fenomenul nu este un element, ci mai degrabă o relație în afara căreia elementele izolate își pierd orice sens. În vreme ce subiectul natural, ca parte a lumii, se ascunde lui însuși, subiectul transcendental, ca fundament al lumii, se descoperă pe el însuși și se dezvăluie lui însuși.

Cunoașterea fenomenologică este menită să scoată la iveală elementele din care subiectul transcendental făurește fenomenul. *Închizînd între paranteze* iluzia lumii exterioare, conștiința critică realizează *reducția fenomenologică* prin care subiectul transcendental se eliberează de subiectul natural. Prin reducție fenomenologică se pierde în aparență ceea ce se cîștigă cu adevărat: se pierde iluzia lumii exterioare, întreținută de subiectul natural, dar se cîștigă subiectul transcendental, care precedă și constituie această lume constituită. „De acum încolo — scrie Husserl — este evident că se poate opera reducerea fenomenologică, adică punerea în afara circuitului a atitudinii naturale sau a tezei ei

---

[14] Edm. Husserl, *L'esprit collectif*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. XXVII, Paris, P.U.F., 1960, p. 129.

[15] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 19.

generale și că după această operație reziduul care rămîne este conștiința absolută sau transcendental pură, căreia nu i se mai poate acorda fără absurditate o realitate naturală“ [16].

După ce reducția fenomenologică a fost realizată, cunoașterea întreprinde o a doua mare operație: *reducția eidetică*, prin care se ajunge la *intuiția eidetică*. Reducția eidetică este operația cu ajutorul căreia fenomenul este supus la variațiile lui posibile pentru a i se descoperi esența lui invariantă: *eidosul*. Reducția eidetică se încheie cu intuirea eidosului. Spre deosebire de Platon, care își plasează esențele într-o lume transcendentă, dincolo de obiectul natural, acordîndu-le o existență reală, Husserl își fixează eidosul într-o lume transcendentală, dincoace de subiectul natural, acordîndu-i o existență doar intențională. Fenomenologia este un platonism răsturnat.

Eidosul este o esență pură, accesibilă doar intuiției eidetice. „Esența *(Eidos)* este un obiect *(Gegenstand)* de un tip nou. După cum în intuiția individualului sau în intuiția empirică datul este un obiect individual, tot așa datul intuiției eidetice este o esență pură“ [17]. Ironia și reminiscența din platonism devin în fenomenologie reducție și intuiție.

Descoperirea esenței pure înseamnă în același timp descoperirea caracterului ei intențional. Ca și scolasticii, Husserl înțelege prin „intenționalitate“ proprietatea gîndirii de a fi întotdeauna o gîndire despre ceva deosebit de ea însăși. Identificînd însă esențele pure cu conceptele categoriale, Husserl consideră intenționalitatea ca pe o trăsătură fundamentală și a eidosului; esențele pure sînt totdeauna orientate spre un lucru: cînd lucrul este prezent, esența este plină, cînd lucrul este absent, esența este vidă.

Descoperirea esențelor pure și a intenționalității lor dezvăluie cunoașterii polaritatea noetico-neomatică a fenomenului: noeza este gîndirea obiectului, iar noema este obiectul gîndit. În vreme ce noeza este polul subiectiv al fenomenului, noema este polul lui obiectiv.

Cunoașterea descoperă faptul că fenomenul se constituie în subiectul transcendental prin contopirea esențelor pure cu diverse ansambluri senzoriale și operaționale. Se petrece, așadar, în idea-

---

[16] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 186.
[17] *Ibidem*, p. 21.

lismul subiectiv al lui Husserl ceea ce se petrece în toate nuanţele de idealism obiectiv: logosul coboară în haosul material şi îl transformă în cosmos natural. Numai că în fenomenologie evenimentul are loc în subsolul transcendental al subiectului şi nu în cerul obiectului.

Fireşte că geneza fenomenului în zona transcendentală a subiectului precedă cunoaşterea lui. Fenomenul devine cunoscut numai din momentul în care trăirea antepredicativă este depăşită prin cunoaşterea predicativă. Prin predicare, adică prin afirmarea unui predicat despre un subiect, cunoaşterea scoate la iveală modul de constituire al lucrurilor: fuzionarea unei esenţe pure, vizate de predicat, cu un complex senzorial, indicat de subiect. Subiectul generează fenomenul prin trăirea lui antepredicativă, însă fiind singurul „fenomen" capabil să se autocunoască, el poate, din interior, să înţeleagă procesul de constituire al oricărui fenomen. Absorbirea unităţii *obiective* dintre individual şi general de către fuziunea *subiectivă* dintre ansambluri senzoriale şi esenţe pure transformă ontologia în gnoseologie. Cunoaşterea se reduce astfel la autocunoaştere. Însă fenomenologia nu este numai o cunoaştere a obiectului *în* subiect. În fenomenologie, calea care duce la adevăr nu mai leagă subiectul de obiect prin intermediul practicii, ci străbate distanţa care desparte subiectul natural de cel transcendental cu ajutorul reducţiei fenomenologice şi a celei eidetice. „Sursa tuturor dificultăţilor — scrie Husserl — rezidă în orientarea antinaturalistă a intuiţiei şi a gîndirii, pe care o cere analiza fenomenologică"[18]. Pentru un fenomenolog, procesul de descoperire a adevărurilor eterne ale filozofiei se desfăşoară în răspărul procesului de descoperire a adevărurilor vremelnice ale ştiinţelor. Rătăcite de „iluzia lumească" în afara subiectului, ştiinţele particulare nu pot colecta decît adevăruri empirice şi relative, în vreme ce filozofia, retrăgîndu-se în străfundurile subiectului transcendental, poate atinge adevărul aprioric şi absolut. Ştiinţele particulare ne pun la dispoziţie cunoştinţele empirice şi relative despre lucruri, în timp ce filozofia ne oferă cunoştinţe apriorice şi absolute despre cunoştinţe. Husserl ne cere „să nu ne mulţumim cu elaborarea unei logici pure numai în felul disciplinelor noastre matematice, ca un sistem de propoziţii ce se dezvoltă într-o validitate naiv obiectivă, ci, dimpotrivă, să vizăm

[18] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, Paris, P.U.F., 1961, p. 12.

atingerea... unei clarităţi filozofice, adică a unei viziuni evidente a esenţei modurilor de cunoaştere care intră în joc..." [19]. Filozofia nu urmăreşte deci cunoaşterea lucrurilor, ci numai posibilitatea cunoaşterii lucrurilor. „Fenomenologia *pură* reprezintă un domeniu de cercetări neutre, în care diferitele ştiinţe îşi au rădăcinile" [20]. Adevărul filozofic este un adevăr formal şi de aceea teoria fenomenologică a cunoaşterii este o ontologie formală. Husserl subliniază, în repetate rînduri, că „analitica, ca doctrină formală a ştiinţei, are, ca ştiinţele înseşi, o direcţie ontică şi, mai bine zis, datorită generalităţii ei apriorice, o direcţie ontologică. Ea este ontologie formală. Adevărurile ei apriorice enunţă ceea ce au de spus cu o generalitate formală pentru toate domeniile de obiecte în general..." [21]. Formalul constă în esenţele pure şi relaţiile necesare dintre ele. El este şi generalitate extremă şi concept categorial. În fenomenologie, formalul „rezidă deci în acest raport faţă de «obiectitate în general», faţă de *ceva în general*, cu cea mai vidă generalitate..." [22]. Reducînd formalul la o intenţie absolut vidă, fenomenologia nu-l mai poate recolta inductiv din mulţimea lucrurilor, ci îl poate cel mult dezhuma reductiv din substratul transcendental al ego-ului. Negarea *dialectică* prin care cunoaşterea saltă de pe treapta ei senzorială pe cea raţională devine în fenomenologie negarea *metafizică* a întregii lumi obiective. Inducţia este înlocuită cu reducţia. Referindu-se la „legile pur logice", Husserl afirmă că „nu prin mijlocirea unei inducţii, ci a unei evidenţe apodictice îşi găsesc ele fundamentul şi justificarea lor" [23]. Husserl face o distincţie radicală între mersul cunoaşterii de la specie la gen şi trecerea de la material la formal. „Astfel, a reflecta asupra noţiunii de esenţă nu înseamnă a atinge genul genurilor pentru cutare esenţă sau cutare gen suprem sau regiune; înseamnă a trece de la material la formal" [24]. În vreme ce inducţia neagă oglindirea senzorială a fenomenelor pentru a da gîndirii posibilitatea să le *găsească* esenţa, reducţia suspendă „credinţa existenţială" pentru a permite gîndirii să *regăsească*

---

[19] Edm. Husserl, *op. cit.*, p. 4.

[20] *Ibidem*, p. 5.

[21] Idem, *Logique formelle et logique transcendentale*, Paris, P.U.F., 1957, p. 163.

[22] *Ibidem*, p. 120.

[23] Idem, *Recherches logiques*, t. I, Paris, P.U.F., 1959, p. 67.

[24] Idem, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 47.

niște esențe pure care există dintotdeauna în ego-ul transcendental. De aceea adevărurile empirice ale științelor speciale nu pot afecta în nici un fel adevărurile eidetice ale filozofiei. Adevărurile filozofiei nu așteaptă nici confirmări și nici infirmări din partea științelor particulare. Pentru un fenomenolog, filozofice sînt numai acele adevăruri care nu pot fi supuse verificării. „Nu trebuie să se confunde judecata adevărată, cu un act de judecare exactă, conform adevărului, cu adevărul acestei judecăți sau cu conținutul adevărat al judecății. Judecata mea că $2 \times 2 = 4$ este desigur determinată cauzal, dar nu adevărul: $2 \times 2 = 4$" [25]. Cunoașterea fenomenologică nu este o cunoaștere a lumii, ci o autocritică a cunoașterii. Ea nu înaintează spre obiect, ci se întoarce spre subiectul din care izvorăște atît ea, cît și obiectul. Transferind esențele din obiect în subiect și purificîndu-le de orice fel de substanță, Husserl ajunge să le identifice cu formele logice vide. El crede că există nu numai viduri de cunoștințe, dar și cunoștințe vide. Astfel, cunoașterii nu-i mai rămîne altceva de făcut decît să se întoarcă la propriul ei izvor, care este și izvorul întregii lumi. Cunoașterea adevărată nu mai este nevoită să construiască forme logice în care să se structureze reflectarea proprietăților esențiale ale lucrurilor, ci este suficient să se descopere pe ea însăși. Devine, astfel, de prisos construirea unor modele explicative, al căror izomorfism ipotetic în raport cu lucrurile să poată fi supus confruntării experimentale. Husserl spune că „gîndirea fără contaminare, fără amestecul faptului și esenței, capătă ca *fundament* subiacent viziunea esențelor" [26]. Pornind de la principiul fundamental potrivit căruia evidența se află la rădăcina ego-ului, fenomenologul nu „construiește", ci „înlătură", pentru a lăsa să se vadă, nu „intervine", ci „se abține", pentru a lăsa să apară.

Principalul instrument cu ajutorul căruia poate fenomenologul să regăsească sursa transcendentală a oricărui adevăr este inevitabil limbajul. Fără limbaj nu e posibilă nici punerea între paranteze necesară reducției fenomenologice, nici înlănțuirea fictivă a variațiilor posibile ale unui lucru, indispensabilă reducției eidetice. Gîndirea umană este atît de slabă, încît nu-și poate reprezenta esențele altfel decît cu ajutorul unor semne, îndeosebi litere și cifre. Însă „organizarea sensibilă a limbajului are meritul

---

[25] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. I, p. 129.
[26] Idem, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 25.

de a fi doar o condiție de pornire, dar ea nu este decît o prefață a activității gîndirii propriu-zise"[27]. Considerînd că tot ceea ce este împovărat de materie frînează retragerea cunoașterii dincoace de subiectul natural, fenomenologia „este o luptă a limbajului împotriva lui însuși, pentru a atinge originarul"[28]. În fața unității contradictorii dintre vorbire și gîndire, fenomenologii sînt mult mai impresionați de contradicția dintre ele decît de unitatea lor și speră, în consecință, în victoria finală a gîndirii asupra vorbirii. Resemnîndu-se în fața faptului că gîndirea nu se poate dispensa, la început, de vorbire, fenomenologul cere gîndirii să împiedice vorbirea de a-și depăși rolul, să se împotrivească tendințelor ei naturaliste. Polarizarea propoziției într-un subiect și un predicat este doar un vehicul pe care gîndirea îl părăsește de îndată ce a izbutit să pătrundă în trăirea antepredicativă a ego-ului transcendental pentru a descoperi acolo esențele constituante.

Căutînd să înțeleagă universalitatea formelor logice în opoziție cu diversitatea concepțiilor despre lume și a limbilor în care sînt exprimate, Husserl a crezut că găsește explicația în caracterul lor transcendental, aprioric și pur. Însă universalitatea lor se explică mai bine prin faptul că ele se constituie inductiv, în procesul social al mînuirii uneltelor și al articulării vorbelor, structurînd, în cele din urmă, un conținut cognitiv care reflectă ceea ce este de maximă generalitate în lumea obiectivă.

Husserl susține că în vreme ce în științele particulare vorbirea întreține iluzia identității lucrurilor de același gen, în filozofie ea ajută cunoașterea să descopere subiectivitatea transcendentală. „Comunicarea creează unitatea. Lucrurile sale separate rămîn exterioare unele față de altele și nu pot avea în comun nimic identic"[29], scrie el. Dar, pe de altă parte, el enunță celebra sa teză: „Subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitatea". Comentînd-o M. Merleau Ponty scrie următoarele: „Cînd vorbesc și cînd înțeleg, experimentez prezența celuilalt în mine și a mea în celălalt, care este dificultatea teoriei intersubiectivității, prezența reprezentatului, care este dificultatea teoriei timpului, și

---

[27] Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, Paris P.U.F., 1957, p. 70.
[28] Jean-F. Lyotard, *La Phénomenologie*, Paris, P.U.F., 1956, p. 45.
[29] Edm. Husserl, *L'esprit collectif*, p. 126.

înţeleg în sfîrşit ceea ce vrea să spună enigmatica propoziţie a lui Husserl“ [30].

Mutînd esenţele din obiect în subiect, Husserl este nevoit să reducă generalul real la generalul uman. Dar generalul uman reflectă generalul real. Formele logice se constituie intersubiectiv, în şi prin limbaj, dar ele reflectă obiectul. Obiectivitatea formelor logice rezidă nu în intersubiectivitatea asigurată de limbaj, ci în valoarea lor reflectorie.



În opoziţie cu fenomenologia, pozitivismul logic reduce întreaga cunoaştere la o construcţie a limbajului. „S-ar putea rezuma întregul sens al cărţii — se autocomentează L. Wittgenstein — în aceste cuvinte: tot ce poate fi spus poate fi spus clar; şi despre ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă“ [31].

Reducînd *esenţele* la operarea cu *aceleaşi* semne, Wittgenstein inaugurează reducerea ontologiei la gnoseologie, a gnoseologiei la logică şi a logicii la gramatică. „Identitatea obiectului o voi exprima prin identitatea semnului, şi nu cu ajutorul unui semn de identitate. Diferenţa obiectelor prin diferenţa semnelor“ [32]. Fenomenele se constată, nu se descoperă. Numai esenţele aşteaptă să fie descoperite. Wittgenstein înlocuieşte însă descoperirea esenţelor prin invenţii lingvistice. „Gramatica este aceea care spune ce gen de obiect este ceva“ [33]. După el, însăşi teologia nu este nimic altceva decît o gramatică.

Cunoaşterea devine, astfel, un demers cadenţat de dialogul dintre operaţiile cu lucruri şi operaţiile cu semnele lor.

Nu există nici o posibilitate de depăşire a limitelor limbajului. Dincolo de limbaj se întinde întunericul absolut. „Limitele limbajului meu semnifică limitele propriei mele lumi“ [34].

Este adevărat că „lumina absolută“ pe care o plasează Husserl *dincoace* de limbaj este echivalentă cu „întunericul absolut“ pe care îl plasează Wittgenstein *dincolo* de limbaj. O lumină care nu se împiedică de nimic este tot un fel de beznă. Totuşi, din

---

[30] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 110.

[31] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 27.

[32] *Ibidem*, p. 80.

[33] *Ibidem*, p. 243.

[34] *Ibidem*, p. 86.

unghiul lor de vedere, concepţiile rămîn diametral opuse. În neopozitivism limbajul absoarbe gîndirea şi gramatica absoarbe logica. Din transcendental, cum era în fenomenologie, apriorismul devine, în neopozitivism, convenţional. „A înţelege o frază înseamnă a înţelege un limbaj. A înţelege un limbaj înseamnă a fi stăpîn pe o tehnică“ [35]. Vidat de gîndire, limbajul se reduce la un sistem de semne sensibile, fonetice sau grafice. „Semnificaţia : o fizionomie“ [36]. Legile logicii sînt legile unei gramatici a sunetelor şi a grafiilor. „A reprezenta prin limbaj «ceva contrar logicii» înseamnă a reprezenta în geometrie prin coordonatele ei o figură contrară legilor spaţiului sau a indica coordonatele unui punct care nu există“ [37]. Wittgenstein încearcă să reducă la un sistem de semne sensibile pînă şi capacitatea proiectivă a gîndirii. „Folosim — scrie el — semnul sensibil (fonetic, grafic etc.) al propoziţiei ca proiectare a unei stări de lucruri posibile. Metoda de proiectare este gîndirea sensului propoziţiei“ [38]. Din reflectarea viitorului — această proprietate esenţială a gîndirii — nu mai rămîne decît o etichetă, care a fost folosită în trecut şi care mai poate fi folosită şi în viitor, cînd se vor ivi evenimente asemănătoare. „A înţelege o propoziţie înseamnă a şti ceea ce se petrece atunci cînd ea este adevărată“ [39]. Cu alte vorbe, o propoziţie nu exprimă niciodată reflectarea anticipativă a evenimentelor viitoare, ci este doar una din nenumăratele etichete de care dispune omul pentru a include noile evenimente în activitatea sa prezentă. Contestînd existenţa obiectivă a esenţelor, neopozitivismul neagă gîndirii orice posibilitate de a reflecta viitorul — esenţial înseamnă şi reiterativ — şi obligă cunoaşterea să se mulţumească cu clasificarea urmelor trecutului şi cu organizarea experienţelor prezente. Mai aproape de adevăr a fost Miron Costin cînd a scris, în stilul limbii române din veacul al XVII-lea, că „scriptura departe lucruri de ochii noştri ne face de le putem vedea cu cugetul nostru“ [40]. Neopozitivismul ajunge să anuleze avantajele pe care le-a cucerit omul din momentul în care a izbutit, cu ajutorul limbajului, să ţină lucrurile la o distanţă din ce în ce mai mare, permiţînd astfel gîndirii să le reflecte proprietăţi esenţiale din ce în ce mai profunde şi etape viitoare din ce în ce mai

[35] Ludwig Wittgenstein, *op cit.*, p. 202.
[36] *Ibidem*, p. 282.
[37] *Ibidem*, p. 36.
[38] *Ibidem*, p. 37.
[39] *Ibidem*, p. 48.
[40] Miron Costin, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. tineretului, 1966, p. 218.

îndepărtate. Miron Costin are dreptate: limbajul permite omului să *priceapă* cu mintea ceea ce nu poate să *perceapă* cu simţurile: esenţa lucrurilor şi viitorul lor.

Neopozitivismul reţine din limbaj numai latura lui materială, îndreptîndu-l direct spre individualitatea lucrurilor, şi nu indirect, prin mijlocirea gîndirii, spre însuşirile lor generale. Pentru un neopozitivist limbajul este numai un sistem de semne materiale, cu ajutorul cărora oamenii introduc o ordine socială în dezordinea naturală. Limbajul, ca mediu în care şi prin care se constituie formele logice şi infralogice ale gîndirii, rămîne cu totul în afara preocupărilor neopozitivismului. O propoziţie care nu se referă la individualitatea prezentă a lucrurilor sau a raporturilor dintre ele nu mai este o propoziţie despre realitate, ci o propoziţie despre propoziţii. O propoziţie ori este empirică şi poate fi verificată experimental, ori este tautologică şi nici un fapt nu o poate confirma sau infirma, deoarece este totdeauna adevărată, prin convenţie. Tautologia este totdeauna adevărată, iar contradicţia, reversul tautologiei, este totdeauna falsă. Gramatica este o uriaşă tautologie. „Contradicţia este limita exterioară a propoziţiilor, tautologia este centrul lor lipsit de substanţă“[41]. Că tautologia nu este o formă logică vidă, ci structurează un conţinut de cunoaştere categorial am arătat-o în altă parte şi nu mai e nevoie să insist aici[42]. Este suficient să reamintesc că tautologia, prin conţinutul ei cognitiv, reflectă unitatea de extremă generalitate dintre esenţă şi fenomen, dintre cauză şi efect şi de aceea este ea intangibilă din partea experienţei. „Tautologia — scrie Wittgenstein — lasă realităţii tot spaţiul logic infinit; contradicţia umple tot spaţiul logic şi nu lasă nici un punct realităţii. Nici una din ele două nu poate, din această pricină, să determine realitatea în nici un fel“[43]. Tautologia este totdeauna adevărată nu pentru că nu se referă la realitate, ci pentru că se referă la cele mai generale proprietăţi şi raporturi din realitate, iar contradicţia este totdeauna falsă pentru că nu ţine seama de cele mai generale proprietăţi şi raporturi din realitate. Prevestind automatizarea unui limbaj în care nu se mai gîndeşte, ci cu care se ordonează, Wittgenstein scrie că „proba în logică nu este

---

[41] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 68.

[42] Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 65—71.

[43] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 63.

decît un expedient mecanic pentru a recunoaşte mai uşor tautologia acolo unde ea este mai complicată"[44]. Se poate întrezări deja momentul în care se va spune că a gîndi înseamnă a combina semne. Şi semne poate să combine şi maşina...

Ştiinţa nu este cunoaştere, ci un limbaj riguros sistematizat, singurul în stare să asigure organizarea coerentă a activităţii intersubiective. Limbajul este o invenţie cu o valoare strict operaţională şi nicidecum cognitivă. O propoziţie nu ne spune *ce este* un lucru, ci ce *putem* face cu el sau din el. Ceea ce interesează la o propoziţie nu este adevărul ei, ci eficienţa ei. De aceea Wittgenstein cere imperios readucerea cuvintelor „de la întrebuinţarea lor metafizică la întrebuinţarea lor cotidiană"[45].

Filozofia nu mai are astăzi altă menire decît să vindece rănile pe care şi le-a făcut gîndirea, de-a lungul veacurilor, ori de cîte ori a încercat să escaladeze zidul înconjurător al limbajului. „Filozofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filozofică rezidă esenţialmente în elucidări"[46]. Filozofia este un parazit care se hrăneşte cu imperfecţiunile limbajului. Ea apare numai în momentele de relaxare a limbajului. „Problemele filozofice se nasc atunci cînd limbajul este în sărbătoare"[47].

Dacă fenomenologia subapreciază ştiinţele particulare, neopozitivismul dispreţuieşte filozofia. El speră că, pe măsură ce limbajul se perfecţionează şi devine capabil să lege mai strîns invenţiile lingvistice de lucrurile descoperite, filozofia se va atrofia şi, în cele din urmă, va dispărea. „S-ar putea numi «filozofie» — scrie Wittgenstein — ceea ce este posibil *înaintea* tuturor noilor descoperiri şi a tuturor noilor invenţii"[48].

Un limbaj bine construit, pretinde neopozitivismul, se poate dispensa de filozofie, de gîndire şi chiar de om.



În filozofia românească, aceste două poziţii diametral opuse privitoare la ponderea descoperirii şi a invenţiei în cunoaştere au fost dezvoltate, într-un mod original, de Mircea Florian şi Lucian Blaga. Primul denunţă „mitul activităţii creatoare a gîndirii", iar

---

44 L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 95.
45 *Ibidem*, p. 166.
46 *Ibidem*, p. 52.
47 *Ibidem*, p. 133.
48 *Ibidem*, p. 168.

celălalt proclamă creaţia ca unica modalitate omenească a cunoaşterii. În filozofia lui Mircea Florian, limbajul nu poate decît să exprime descoperirile anterioare ale gîndirii şi să întreţină iluzia activităţii inventive a cunoaşterii; în filozofia lui Lucian Blaga, limbajul este principalul instrument cu ajutorul căruia cunoaşterea nu risipeşte tainele lumii, ci, dimpotrivă, le sporeşte cu creaţiile sale.

Mircea Florian susţine că „gîndirea nu e invenţie, ci descoperire“ [49] şi că „limbajul nu e nici duşmanul, nici prietenul gîndirii, ci este indiferent“ [50]. În concepţia lui Lucian Blaga „inteligenţa omenească nu e o misterioasă fabrică de adevăruri absolute. Ea este un factor determinant în sînul realităţii, un centru de activităţi spontane, un creator de ficţiuni, de mituri. Vederile metafizice ale spiritualismului sau ale materialismului sînt mituri, şi mit este şi cutare ipoteză a ştiinţei moderne...“ [51], iar „felul metaforic de a vorbi despre lucruri nu este un fenomen periferial al psihologiei omului sau un ce întîmplător; felul metaforic rezultă inevitabil, ca un corolar necesar din constituţia şi existenţa specific umană“ [52].

Considerînd-o ca pe o înrădăcinată prejudecată, convingerea în existenţa unei „lumi interioare“, a unor „conţinuturi de conştiinţă“, a unei „activităţi creatoare a gîndirii“, M. Florian crede că eroarea fundamentală constă în faptul că „acţiunea care aparţine corpului, a fost transpusă conştiinţei şi astfel creaţia din faptă a devenit o «creaţie interioară»“ [53]. După părerea sa, teoria potrivit căreia gîndirea construieşte intern copii ale lucrurilor externe este un cerc vicios. El se întreabă „de unde ştim că conţinuturile de conştiinţă (percepţiile, ideile) sînt copii sau fotografii ale lucrurilor externe? Expresia de copie ar fi justificată dacă, o dată cu copiile, am avea şi lucrurile înseşi pentru a le compara. Dar la ce-ar mai servi copiile sau imaginile dacă sînt avute chiar lucrurile, iar dacă nu sînt avute chiar lucrurile cu ce drept vorbim de copiile lor? E aici un cerc vicios: mă folosesc de copii, singurele ce-mi sînt date, pentru a avea lucrurile înseşi, şi apoi recurgem la lucruri pentru a vorbi de copii sau imagini“ [54]. Cercul vicios este însă aparent. În practică nu putem avea de-a face

[49] M. Florian, *Ce este cunoştinţa*, Bucureşti, 1947, p. 54.
[50] Idem, *Curs de logică*, vol. IV, Bucureşti, 1945—1946, p. 86.
[51] L. Blaga, *Pietre pentru templul meu*, Bucureşti, 1920, p. 10.
[52] Idem, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, Bucureşti, 1937, p. 44.
[53] M. Florian, *Ce este cunoştinţa*, p. 50.
[54] *Ibidem*, p. 36.

decît cu individualitatea lucrurilor, în vreme ce ideile le reflectă proprietățile lor generale și legile lor de dezvoltare. Adaptarea animalelor la individualitatea lucrurilor este posibilă fără idei, dar adaptarea lucrurilor la țelurile oamenilor nu este posibilă fără idei. Oamenii nu pot stăpîni lucrurile dacă nu le cunosc însușirile lor generale. A gîndi nu înseamnă a afirma sau a nega ceva despre o copie, ci despre esența originalului pe care copia o reflectă. Cunoștințele nu dublează inutil existența lucrurilor, iar practica face posibilă compararea cunoștințelor cu lucrurile.

Înțelegînd prin „obiect" și realul și suprarealul și irealul, Mircea Florian nu mai vede nici o distanță între obiectul cunoștinței și cunoștința obiectului. „Cunoștința — afirmă el — este o posesiune nemijlocită a obiectului de către o conștiință" [55]. Împotrivindu-se creaționismului, M. Florian ajunge să neglijeze și deosebirile esențiale dintre primordialitatea obiectului și secunditatea subiectului, dintre infinitatea lumii și cunoștințele finite despre ea.

Contestînd gîndirii orice activitate creatoare, M. Florian nu neagă gîndirii orice fel de activitate : activitatea gîndirii se consumă toată în tensiunea prin care subiectul își clarifică obiectul, iar limbajul nu face decît să exprime claritatea astfel obținută și să transforme cunoștințele în noțiuni, judecăți și raționamente. Noțiunea este însuși obiectul avut clar și exprimat printr-un cuvînt, iar judecata este exprimarea printr-o propoziție a unui gînd. Eroarea nu e de domeniul gîndirii, ci al limbajului. Contradicția nu poate fi nici ontologică, nici gnoseologică și nici logică, ci doar gramaticală. Într-o judecată, tot ceea ce este invenție aparține propoziției, gîndului îi aparține numai descoperirea.

Dimpotrivă, pentru Lucian Blaga „faptul că nu sîntem statice oglinzi, ci ființe urzite din instabilitate și efort constituie o dovadă că sîntem creaturi înadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atît mai mult creaturi destinate creației" [56]. Dar fiindcă „orice eventuală cunoaștere absolută, proprie unui subiect periferial al existenței ar însemna un pericol de descentralizare a existenței" [57], Marele Anonim își apără dominația prin intermediul categoriilor stilistice, care sînt „frîne transcendente, un fel de stavili impuse

[55] M. Florian, *op. cit.*, p. 57.
[56] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, 1943, p. 372.
[57] *Ibidem*, p. 373.

omului și spontaneității sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv adecvat misterele lumii"[58].

Categoriile stilistice îl împing mereu pe om dincolo de experiența sensibilă, dar tot ele zădărnicesc orice efort de a converti tainele lumii în cunoștințe adecvate.

În filozofia lui Mircea Florian descoperirea este asigurată prin sacrificarea creației, iar în filozofia lui Lucian Blaga creația este asigurată prin sacrificarea descoperirii. Primul a dizolvat subiectul în obiect, iar celălalt a izolat subiectul de obiect. Nici unul nu a ajuns la înțelegerea unității contradictorii dintre invenție și descoperire.

2. ETAPA MITO-LOGICA

În construirea adevărului, limbajul străbate două etape principale : mito-logică și logică.

Înainte de a izbuti să construiască formele logice ale reflectării generalului, degajîndu-le de reprezentările senzoriale ale lucrurilor individuale, limbajul parcurge, în mod necesar, o îndelungată perioadă preponderent metaforică și mitică. În vreme ce metafora este instrumentul cu ajutorul căruia oamenii își construiesc *noțiunile obișnuite,* mitul este instrumentul cu ajutorul căruia își construiesc *categoriile.* „Mitul oferă un adevăr expresiv și recapitulativ; cine ar îndrăzni să susțină că, în ciuda primejdiei anumitor folosiri ale sale, el nu avea totuși nici o virtute euristică ?"[59]. Claude Lévi-Strauss susține chiar că „miturile și simbolurile sălbaticului trebuie să ne apară, dacă nu ca o formă superioară de cunoaștere, cel puțin ca cea mai fundamentală, singura într-adevăr comună și față de care gîndirea științifică constituie doar vîrful călit..."[60].

Însă la început vorbirea contribuia mult mai puțin la construirea formelor logice ale gîndirii și mult mai mult la expresia vieții afective și la influențarea voinței de acțiune a interlocutorilor. Aceasta nu înseamnă însă, după cum crede Eric Buyssens, că „semnificația unei fraze trebuie definită ca influența

---

[58] L. Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii,* p. 181.

[59] Maurice Nédoncelle, *Mythe et vérité dans l'histoire des personnes,* în „La Vérité", t. II, Louvain-Paris, 1965, p. 65.

[60] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.,* p. 103.

pe care vorbitorul caută s-o exercite asupra ascultătorului" [61]. Limbajul primitiv nu este *exclusiv* emoţional, ci doar *precumpănitor* emoţional. Cu atît mai neîndreptăţită este reducerea limbajului contemporan numai la valoarea lui de influenţare.

Este adevărat că, fiind mult mai emotiv decît contemporanul nostru cult şi civilizat, omul primitiv avea un limbaj mult mai muzical. Cuvintele erau mai lungi şi mai mult cîntate decît pronunţate. La început a existat, probabil, mai mult o vorbire cîntată şi o cîntare vorbită decît sintagme enunţiative. Cînd vorbitorul este stăpînit de o emoţie, intonaţia joacă un rol mai mare decît atunci cînd este indiferent sau calm. Cu timpul, accentul muzical a făcut loc accentului ritmic, atît de important în organizarea socială a muncii. De pildă, într-o limbă bantu, Kirundi, acela care vrea să zică „departe" sau „foarte departe" nu dispune decît de un singur cuvînt : „hafi" ; însă îl accentuează cu o intensitate mai mare sau mai mică pentru a exprima gradul de depărtare.

Limbajul mitic nu a fost însă niciodată lipsit cu desăvîrşire de un element raţional. Mitul este o ficţiune care sensibilizează un adevăr sau, cum spunea încă Theon din Alexandria, „un discurs mincinos care figurează adevărul" [62].

Roland Barthes este de părere că „mitul are efectiv o dublă funcţie : desemnează şi notifică, face să se înţeleagă şi impune" [63].

De fapt, mitul mai mult desemnează decît notifică şi mai mult impune decît face să se înţeleagă, deoarece limbajul mitic este mai mult un mijloc de comunicare şi de influenţare decît un mijloc de cugetare şi de explicare.

Nevoia urgentă de a colabora în lupta cu natura i-a silit pe oameni să făurească limbajul în primul rînd ca *mijloc de comunicare*. Însă recent „ieşiţi" din starea naturală, oamenii n-aveau să-şi comunice unii altora „teorii", ci „îndemnuri". Limbajul era menit mai mult să *emoţioneze* pentru a realiza coordonarea acţiunilor decît să informeze.

Pe temelia materială a sunetelor, limbajul cristalizează reacţiile *pragmatico-afective* ale subiectului faţă de obiect în forme *infralogice* — accente, intonaţii, debit verbal, metafore —, participînd astfel, în mod nemijlocit, la constituirea formelor logice :

---

[61] Eric Buyssens, *Linguistique historique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 111.
[62] Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 177.
[63] R. Barthes, *Mythologies*, Paris, 1957, p. 224.

noţiuni, judecăţi, raţionamente. Am preferat termenul de „infralogic" şi nu pe acela de „prelogic", de „extralogic", de „ilogic" sau de „antilogic", deoarece exprimă mai fidel faptul că reacţiile pragmatico-afective cristalizate în limbaj nu sînt nici anterioare formelor logice, nici indiferente faţă de ele, nici nu le împiedică procesul de constituire, ci participă nemijlocit la structurarea lor. Ele formează o unitate contradictorie în care infralogicul este primordial, dar nu anterior, iar logicul este secund, dar nu secundar, întrepătrunzîndu-se în procesul reflectării obiectului de către subiect. Cîtă vreme puterea oamenilor asupra naturii este încă superficială şi restrînsă, reacţiile pragmatico-afective precumpănesc faţă de cele cognitive, iar limbajul nu vizează încă esenţe şi cauze, ci doar raporturi, relativ repetabile, de coexistenţă şi de succesiune. Înainte de a viza aparenta atemporalitate a Universului, limbajul încearcă să înregistreze sincroniile şi diacroniile lucrurilor şi evenimentelor din mediul înconjurător.

Axa limbajului a rămas vreme îndelungată înclinată de partea formelor lui infralogice. Limba japoneză, de pildă, surprinsă de întîlnirea ei cu limbile europene într-un stadiu încă străvechi, o dovedeşte cu prisosinţă.

Convins că „limbajul este solul nutritiv al gîndirii unui popor"[64], Léon Elders constată că limba japoneză este şi astăzi mult mai atentă la proprietăţile mai puţin generale decît la cele mai generale, că este mai sensibilă la *raportul* dintre parte şi întreg decît la *unitatea* dintre individual şi general, că este mai bogată în abstracţii *analitice* decît în abstracţii *inductive*, că este mai săracă în afirmaţii şi negaţii decît în întrebări şi îndemnuri.

„Pentru un japonez, dacă dăm crezare limbajului său — scrie L. Elders —, un obiect concret nu este privit atît ca unitate, cît ca o sumă de părţi. Japonezii par să gîndească prin compunere, adăugînd unele elemente altora, fără să facă din ele o adevărată unitate"[65].

Exemplificînd, Elders arată că „un cuvînt atît de simplu ca *Ki* (arbore) înseamnă mai degrabă lemnul unui arbore decît totalitatea lui vie. De aceea nu se poate spune că un ki înfloreşte; numai florile arborelui înfloresc[66]. Că limba japoneză s-a structurat înainte ca japonezul să fi devenit conştient de opoziţia

---

[64] Léon Elders, *Les rapports de la langue et de la pensée japonaises*, în „Revue philosophique", 1966, nr. 3, p. 391.
[65] *Ibidem*, p. 396.
[66] *Ibidem*, p. 394.

dintre subiect şi obiect, şi într-un moment în care universalul încă nu-l interesa, reiese şi din lipsa articolului definit. „În limbile indo-europene, articolul definit a ieşit din pronume demonstrative. A contribuit la geneza lui nevoia de a distinge obiectul de persoana care vorbeşte. În al doilea rînd, la origine, introducerea articolului dovedea că se face o deosebire între un lucru în sine şi obiectul concret despre care se vorbeşte. Într-o limbă, formarea articolului se impune de îndată ce s-a ajuns să se conceapă esenţa universală conţinută în concept şi se resimte necesitatea de a o deosebi de obiectul concret"[67]. Elders observă că „ordinea obiectivă, adică ordinea unei realităţi opuse subiectului, nu există în scara de valori a unui japonez"[68]. Spre deosebire de limbile indo-europene, în care prepoziţiile au derivat din adverbe, în limba japoneză majoritatea cuvintelor care îndeplinesc funcţia de prepoziţii sînt încă adverbe, iar celelalte, ca *mawari* (împrejur), *shita* (sub), sînt mai curînd nume, dacă se ţine seama de modul în care sînt folosite.

Deosebit de caracteristic pentru nivelul de abstractizare „fosilizat" în structura gramaticală a limbii japoneze este lipsa unei forme speciale de viitor din morfologia verbelor. „Care sînt timpurile pe care le cunoaşte japoneza? Mai întîi trecutul, care nu e subdivizat în alte specii. Viitorul, ca atare, lipseşte. Există o formă potenţială, care este folosită în loc de viitor, dar care nu are acelaşi grad de inevitabilitate ca viitorul în limbile indo-europene. Un japonez nu este sigur de viitor; el nu îndrăzneşte nici să-l afirme..."[69].

De altfel, limba japoneză este astfel organizată, încît principala ei menire este să cîştige adeziunea interlocutorului şi nu să-i sporească informaţiile. Conversînd, japonezul caută mai mult aprobări decît adevăruri. De aceea în japoneză „propoziţia enunţiativă este relativ rară în limba vorbită"[70].

Ţinînd în mai mare măsură să mişte starea de spirit a interlocutorului decît să-l vestească numai, fraza japoneză este plină de elemente secundare şi se construieşte prin juxtapunere, nu prin subordonare. Elders precizează că „scopul unui argument,

---

[67] Léon Elders, *op. cit.*, p. 396—397.
[68] *Ibidem*, p. 397.
[69] *Ibidem*, p. 400.
[70] *Ibidem*, p. 402.

după cum a scris R. P. Candau, nu este atît de a comunica adevărul, ci de a antrena aprobarea celuilalt și de a intersubiectiviza propria lui gîndire"[71]. Este limpede de ce în japoneză „o analiză a conceptelor, o împărțire a temei și a definițiilor nu sînt necesare, ba uneori ele sînt chiar stingheritoare. Exemplele sînt acelea care antrenează cel mai adesea adeziunea"[72]. O limbă înclinată precumpănitor spre formele ei infralogice este mult mai ilustrativă decît explicativă. „Aceasta dovedește, pe de o parte, că sensibilitatea întrece gîndirea și că japonezii gîndesc pentru a simți, iar pe de altă parte că în Japonia conștiința colectivă este încă foarte puternică"[73].

În încheiere, Elders este de părere că „un progres mai real spre o gîndire mai abstractă s-ar săvîrși numai dacă poporul ar putea să se hotărască într-o zi să abandoneze scrierea ideografică, chiar dacă această abolire ar antrena pierderi în alte domenii"[74].

Să nu se piardă însă din vedere că japoneza, fiind limba unui popor contemporan deosebit de evoluat, conservă doar *urmele* unui trecut îndepărtat. Ea ne ajută, totuși, să înțelegem mai bine caracterul mito-magic al limbajului vorbit de oameni la începuturile istoriei lor. Căci mitul nu este decît un limbaj cu valoare magică, în care formele infralogice împiedică distanțarea formelor logice de sursa lor senzorial-afectivă. În limbajul mitic, preponderența formelor infralogice menține formele logice în preajma izvorului lor senzorial afectiv.

Mitul nu este o poveste fantastică pe care vorbirea se străduiește doar să o exprime, ci este un mod de gîndire nemijlocit legat de un anumit stadiu de dezvoltare al limbajului.

Giorgio de Santillana se apropie foarte mult de această înțelegere a mitului cînd afirmă că „gîndirea mitică nu înseamnă ceea ce reprezintă mitul pentru un popor care are limbaj scris, adică o fantezie care *se altoiește* pe un discurs; ci, dimpotrivă el este însăși expresia gîndirii corecte, căci nu există decît un singur fel de a înlănțui ideile într-o lume fără scriere, acela de a povesti o poveste"[75].

---

[71] Léon Elders, *op. cit.*, p. 405.
[72] *Ibidem*, p. 405.
[73] *Ibidem*, p. 402.
[74] *Ibidem*, p. 406.
[75] Giorgio de Santillana în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, 1965, p. 24.

Mitul este o narațiune care povestește acțiunile demiurgice ale unor ființe prodigioase. Prin limbajul mitic oamenii au încercat să înțeleagă mai bine lumea și să-și sporească puterea asupra ei. Într-o lume în care esența se manifestă prin fenomen, oamenii încep să-și ia în stăpînire mediul înconjurător prin intermediul întruchipărilor sensibile ale esențelor. Miturile ocupă, vremelnic, distanța care se ivește mereu între ceea ce oamenii *pot* să facă și ceea ce *doresc* să facă. Cu ajutorul miturilor, oamenii se străduiau să realizeze în mod practic ceea ce încă nu înțeleseseră în mod teoretic. Miturile sînt reprezentările sensibile pe care se sprijină noțiunile sincretice despre ceea ce nu a intrat încă sub stăpînirea oamenilor. Prin intermediul individualului, mitul vorbește despre general. În acest sens, are dreptate Ernesto Grassi cînd afirmă că „mitul fundamentează logosul, lumea care nu se poate decît arăta fundamentează lumea care se poate doar demonstra“ [76]. Hans Werner Bartsch este de părere că „limba mitului este folosită pentru a permite să se enunțe cu ajutorul conceptelor de aici de jos ceea ce se raportează la extraterestru, la Divinitate“ [77]. De fapt, limba mitului este folosită să se evoce cu ajutorul reprezentărilor ceea ce este nereprezentabil : *proprietățile generale ale lucrurilor.*

Bogăția limbajului mitic în forme infralogice a fost determinată de faptul că mitul a fost făurit mai mult ca *model operativ* decît ca *teorie cognitivă*. Oamenii își povesteau și își repovesteau miturile pentru a se împărtăși din îndrăzneala și din forța eroilor lor. Adresîndu-se mai mult sensibilității decît intelectului, mitul este un limbaj mai mult evocativ decît explicativ.

Deși construit din mai puține cunoștințe, decît dorințe, mitul nu este un limbaj irațional. El exprimă deja cel mai esențial demers al rațiunii : *distincția dintre sensibil și inteligibil.* Raționalitatea mitului rezidă în faptul că el se folosește de sensibil pentru a viza inteligibilul. Miturile povestesc nu ceea ce se vede, ci ceea ce s-a întîmplat „dincolo“ de ceea ce se vede. Ele nu vizează numai evenimentele despre care povestesc, ci îndeosebi cauza lor, originea lor. Miturile nu se mărginesc să povestească întîmplările, ci le și interpretează. Oamenii și-au dat

---

[76] Ernesto Grassi, *Pertinence et insuffisance du langage*, în *Mem. del XIII Congr. Intern. de Filos.*, vol. V, Mexico, 1964, p. 129.

[77] H. W. Bartsch, *La technique de la langue religieuse*, în „Archivio di filosofia", Padova, 1964, p. 235.

seama destul de repede că nu pot transforma lucrurile dacă nu le cunosc originea. Un mit povestește mai totdeauna o geneză. În mit generalul se află încă în înțelesul lui etimologic: *cel ce dă naștere*. De aceea timpul este una din dimensiunile fundamentale ale mitului. Evenimentele care s-au petrecut „demult" seamănă întrucîtva cu esența care se află „dincolo" de fenomene: depășesc experiența imediată. Mitul relatează întîmplări care au avut loc în vremea fabuloasă „a începuturilor".

Trăind aproape exclusiv în prezent, trecutul fiind legendar, iar viitorul fiind imediat, scrierea acelor vremuri nu putea fi decît mitografică. Spre deosebire de scrierea contemporană, unilineară și succesivă, mitograma este sinoptică și simultană.

S-a spus, pe drept cuvînt, că mitul este o imensă metaforă, în vreme ce metafora este un mit infim. Să nu se piardă însă din vedere faptul că metafora este mediul lingvistic nutritiv din care se ivesc *noțiunile*, în vreme ce mitul este mediul lingvistic nutritiv în care se formează *categoriile*. Metaforele sporesc expresivitatea noțiunilor, iar miturile sporesc expresivitatea categoriilor. Așa se și explică de ce se poate traduce limbajul mitic într-unul științific. S-ar putea spune că dacă mitul este modalitatea arhaică a filozofiei, filozofia este modalitatea modernă a mitului.

Este interesantă, din acest punct de vedere, compararea a două mituri: paradisul iudeu și paradisul platonic. Primul poate fi tradus prin propoziția: cunoașterea este un rău; al doilea poate fi tradus prin propoziția: cunoașterea este un bine [78]. Comentînd diametral-opoziția dintre aceste două mituri, Chr. Brunet scrie că paradisul terestru mozaic, cu arborele său de neatins la mijloc, ar putea părea unui platonician un loc de condamnare, un exil departe de esențial, mai rău decît acela în care trăim [79]. Ar fi deosebit de revelator să se găsească explicația acestei contradicții. Poate că mitul mozaic, cu mult mai vechi decît cel platonic, exprimă nostalgia unui popor asuprit după viața fericită a necuvîntătoarelor, iar mitul platonic exprimă optimismul gnoseologic al unui popor liber, în plină dezvoltare. Pe de altă parte,

---

[78] Chr. Brunet, *Mythes et croyances*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1964, nr. 3, p. 283.

[79] *Ibidem.*

atunci cînd s-a zămislit mitul mozaic oamenii erau încă slabi, la începutul luptei lor cu natura, şi mai jinduiau după viaţa fiinţelor care nu au probleme de rezolvat, ci piedici de ocolit. Să nu se uite că totemismul nu se afla mult în urmă. Dimpotrivă, în epoca lui Pericle, oamenii începuseră să stăpînească natura şi aveau din ce în ce mai multă încredere în cunoaştere.

Mitul povesteşte, deşteptînd reprezentări, despre fenomene prin care se manifestă o esenţă reflectabilă doar noţional.

Din examinarea limbajului mitic reiese că el conţine în mult mai mare măsură raţionalitate decît cunoştinţe. Miturile nu dezvăluie adevărata esenţă şi adevărata cauză a lucrurilor, dar indică deja faptul de extremă generalitate că orice lucru are o esenţă şi o cauză. Raţionalitatea mitului constă tocmai în faptul că prin conţinutul lui cognitiv extrem de sărac tinde să fie atotcuprinzător [80].

Conţinutul cognitiv al miturilor este nucleul raţional al conţinutului categorial cristalizat în viitoarele forme logice „pure".

Deosebirea dintre limbajul mitic şi cel ştiinţific nu constă, aşadar, în faptul că primul exprimă o ficţiune şi celălalt un adevăr. Ficţiune şi adevăr există şi într-un caz şi în celălalt. Cea mai banală noţiune este deja o ficţiune. Omul nu poate cunoaşte decît *omeneşte* ceea ce este independent de om. Adevărul este o invenţie umană. Omul *inventează* lumea aşa cum este ea. El reconstruieşte în mod teoretic lumea cu care are de-a face în mod practic. „Cunoaşterea implică în mod necesar o *recreaţie ideală* a lumii reale" [81], notează şi Robert Givord.

Alta este deosebirea. În timp ce limbajul mitic exprimă adevărul mai mult prin reprezentări, adresîndu-se cu precădere sensibilităţii interlocutorului, limbajul ştiinţific exprimă acelaşi adevăr prin concepte, adresîndu-se cu precădere intelectului său. Amîndouă limbajele sînt ficţiuni care reflectă realitatea în esenţialitatea ei [82].

Limbajul, prin funcţia lui de comunicare, prin stabilitatea relativă a structurii lui gramaticale şi fonetice, prin forţa lui me-

---

[80] Cunoştinţele *empirice* pe care le înregistrează se află „dincoace" de *raţionalitatea* lui.

[81] Robert Givord, *La vérité est une médiation*, în *„La vérité"*, vol. I, Paris-Louvain, 1965, p. 28.

[82] Fireşte că am închis între paranteze deosebirea — neinteresantă aici — între „precizia" cunoştinţelor empirice ale miturilor şi precizia cunoştinţelor teoretice ale diferitelor ştiinţe. A fost vorba doar de limbajul ştiinţific al filozofiei.

taforică, participă în mod nemijlocit la construirea miturilor și filozofiei. „Realitatea — scrie R. Givord — nu este mai întîi cunoscută și apoi exprimată ; ea este dezvăluită, descoperită, ea devine *aletheia* în însuși actul de a o exprima, deci în crearea expresiilor care o transmit spiritului"[83].

În acest sens cred că trebuie înțeleasă faimoasa afirmație a lui Marx : „Realitatea nemijlocită a gîndirii este *limba*"[84].

3. ETAPA LOGICA

Norbert Wiener spunea că „natura nu se lasă descifrată fără rezistență, însă ea nu pune o mare ingeniozitate pentru a împiedica orice comunicare între lumea exterioară și noi"[85]. Dar rezistența naturii obligă *omul* la un mare efort de ingeniozitate pentru a stabili o comunicare permanentă între el și lumea exterioară. Deși este mai mult indiferent decît ostil, obiectul silește subiectul la o inițiativă neîncetată de cunoaștere și de stăpînire.

Inventînd unealta și vorbirea, oamenii izbutesc să depășească adaptarea *naturală* la mișcarea fenomenelor și să înceapă adaptarea *culturală* a mișcării fenomenelor potrivit intențiilor umane. Însă omul nu poate stăpîni practic fenomenele dacă nu se „supune" teoretic esenței lor. Omul își cucerește libertatea sa subiectivă de a transforma lumea numai dacă se supune necesității ei obiective. Unealta și vorbirea i-au permis omului să țină la o oarecare distanță lucrurile și să pornească, astfel, pe drumul anevoios care duce la descoperirea unor esențe din ce în ce mai adînci, inventînd explicații din ce în ce mai ample.

Ceea ce i-a uimit întotdeauna pe gînditorii nedialecticieni este faptul incontestabil că lumea aceasta poate fi înțeleasă și dominată. „Se poate spune — scria Albert Einstein — că eternul mister al lumii este comprehensibilitatea ei"[86].

Faptul că lumea este comprehensibilă apare însă ca un „miracol"[87] numai dacă se pierde din vedere că subiectul este însuși

---

[83] R. Givord, *op. cit.*, p. 29.
[84] Karl Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, București, 1956, p. 489.
[85] N. Wiener, *op. cit.*, p. 42.
[86] Albert Einstein, *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952, p. 68.
[87] *Ibidem*, p. 69.

obiectul care capătă încetul cu încetul conştiinţă de sine. Există nu numai un metabolism biologic între organism şi mediu, ci şi un „metabolism intelectual" între subiect şi obiect. Adevărul ştiinţific este modalitatea omenească de a fi a legilor naturale. Între subiect şi obiect nu există numai o opoziţie, ci şi o unitate, obiectul fiind primordial, iar subiectul secund, obiectul transformîndu-se în subiect în decursul unui proces continuu de întrepătrundere. „Pur şi simplu — scrie cunoscutul fizician L. Rosenfeld — nu ne este permis de a neglija faptul că ştiinţa este o activitate umană legată de orice proces de adaptare organică a spiritului uman la lumea exterioară"[88]. Mai sînt totuşi mulţi teoreticieni care contestă omului posibilitatea de a cunoaşte *omeneşte* ceea ce este *independent de om*. Opoziţia dintre om şi natură li se pare mai reală decît unitatea lor. Eric Buyssens rămîne la părerea că „nu avem nici un mijloc de a compara cunoaşterea unui obiect cu obiectul cunoscut ; a cunoaşte înseamnă pur şi simplu a fi capabil de a recunoaşte... ; se numeşte idee obiectivă aceea asupra căreia oamenii sînt de acord, dar aceasta nu schimbă cu nimic caracterul ei subiectiv"[89].

Dacă între subiect şi obiect nu se poate găsi nici o legătură, atunci orice „obiect" este, în mod firesc, o creaţie a subiectului. Adevărul se reduce, în consecinţă, la una din nenumăratele posibilităţi de coerenţă logică sau de eficienţă experimentală. „Este clar — afirmă K. Tatarkiewicz — că nu se poate spune despre un model că este adevărat (se poate numai constata că e corect construit din punctul de vedere al exigenţelor metodologice prealabil admise ; dacă este vorba de un sistem, se poate spune, în plus, că a fost verificat experimental în împrejurări date)"[90]. Iar Amedée Ponceau, pornind de la convingerea că „lumea noastră lamentabilă sau derizorie este spectacolul proiectat de eşecurile noastre"[91], conchide că, în ceea ce priveşte existenţa, nu este cazul „de a o organiza în idee, ci de a ne face loc în ea"[92].

Desigur că în realitatea obiectivă nu există nici forme logice şi nici adevăruri ştiinţifice. Acestea sînt construcţii omeneşti cu

---

[88] L. Rosenfeld, *Le conflict épistémologique entre Einstein et Bohr*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1962, nr. 2, p. 151.

[89] Eric Buyssens, *op. cit.*, p. 99.

[90] K. Tatarkiewicz, *Modèles et systemès déductifs*, în „Dialectica", 1962, nr. 63, p. 281.

[91] Amedée Ponceau, *Le sens de l'existence du monde*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1961, nr. 4, p. 458.

[92] *Ibidem*.

ajutorul cărora oamenii devin în stare să descopere lumea așa cum este ea, independent de omenire. Nimeni nu se mai îndoiește în zilele noastre că „fiecare din ideile noastre abstracte este, într-un anumit sens, antropomorfă“ [93]. Însă „antropomorfă“ înseamnă „sub formă omenească“. Cu alte vorbe, omenească este numai „forma“ prin care obiectul este reflectat de subiect, nu și „conținutul“, care este „izomorf“ cu esențialul din realitate. Formele cognitive pe care le creează gîndirea omenească reflectă lumea așa cum *este* ea și nu așa cum *apare* ea diferitelor ființe sensibile animale sau umane. Negrul, de pildă, este o culoare numai din punct de vedere psihologic; din punct de vedere fiziologic negrul nu este altceva decît un minimum de excitație, iar din punct de vedere fizic o lipsă de iritație. Negînd dialectic sensibilitatea, rațiunea nu mai reflectă „lucruri“, ci „proprietăți“ și „raporturi“ esențiale din realitate. Einstein exagerează cînd susține că „întreaga știință nu este nimic altceva decît epurarea gîndirii zilnice“ [94]. De fapt, „epurarea“ vizează nu însăși gîndirea, ci numai sensibilitatea — senzații și emoții —, care, deși contribuie la cristalizarea formelor logice ale cunoașterii, le și tulbură într-o măsură mai mare sau mai mică. Rațiunea nu înlătură subiectivitatea, ci, dimpotrivă, folosește invențiile subiectului pentru a ajunge la descoperirea lumii așa cum este ea. Văzînd în subiectivitate numai un ecran care împiedică descoperirea obiectului, Ferdinand Alquié crede că „știința este constituirea obiectivității prin înlăturarea subiectivității. Aceasta înseamnă a spune că ea definește subiectivitatea ca pe ceva de care se poate, cel puțin de drept, face abstracție“ [95]. Formele reflectării raționale fiind ele însele subiective, fac abstracție nu de subiectivitate ci de oglindirile senzoriale ale fenomenelor. Nu e greu de răspuns la întrebarea „Pentru ce să privilegiezi elementul general mai mult decît diferența specifică?“ [96]. Deoarece numai astfel poate fi descoperită lumea așa cum este ea, independent de trăirile afectivo-volitive ale omului.

Într-adevăr, un proces de negare dialectică se petrece în decursul cunoașterii științifice. Teoria neagă practica senzorial-afectivă

---

[93] Andrzej Grzegorczyk, *La compréhension des théories abstraites*, în *Actes du XII-ème Congres Internattional de Philosophie*, vol. V, Mexico, 1964, p. 195.

[94] A. Einstein, *op. cit.*, p. 66.

[95] F. Alquié, *L'expérience*, Paris, P.U.F., 1957, p. V—VI.

[96] Pierre Dubois, *Aspects nouveaux du pluralisme en Grande-Bretagne*, în „Rev. de Méta. et de Mor.“, 1964, nr. 3, p. 295.

care a mobilizat cunoaşterea pînă în preajma esenţialului din lucruri. În vreme ce trăirea senzorial-afectivă este individuală şi diferenţiatoare, raţiunea este general-umană şi identificatoare. Cunoaşterea devine ştiinţifică prin depăşirea participării senzorial-afective a subiectului la obiectul studiat.

Teoria ştiinţifică este rezultatul unei *apoziţii* între subiect şi obiect şi nu al unei comuniuni *simpatetice* între subiect şi obiect. De aceea adevărul ştiinţific, reflectînd generalul din lucruri, este general-uman şi nu individual. Fenomenul este diferit pentru fiecare, în vreme ce esenţa este aceeaşi pentru toţi.

Obiectivitatea nu se reduce la un acord intersubiectiv, după cum crede şi Einstein, de vreme ce ţine să sublinieze independenţa logică a conceptului faţă de experienţa sensibilă. După el, raportul dintre experienţa sensibilă şi gîndirea logică „nu este asemănător aceluia dintre supă şi carne, ci, mai degrabă, aceluia dintre numărul de la vestiar şi pardesiu“ [97]. Cu alte vorbe, teoria nu izvorăşte din *practica* socială, ci este o *convenţie* socială, iar funcţia ei nu este deci cognitivă, ci doar organizatorică. Societatea este însă numai mediul necesar în care şi prin care subiectul individual îşi formează cunoştinţele sale, dar aceste cunoştinţe, reflectă însuşi obiectul. Văzînd între om şi natură nu numai opoziţia, ci şi unitatea, Mikel Dufrenne se apropie de înţelegerea materialist-dialectică a raportului dintre natură şi om. „Dacă e bine să fii pe lume — scrie el —, dacă această lume poate fi locuită şi cunoscută, se datorează faptului că ne seamănă ca un frate. Înainte chiar ca noi s-o amenajăm, înainte chiar ca industria noastră să constituie un mediu tehnic, mediul natural este întrucîtva uman“ [98]. Omogenitatea dintre natură şi om nu anulează antagonismul dintre om şi natură, nu poate suspenda duelul continuu pe care îl desfăşoară omul împotriva naturii. Şi acest duel nu este altceva decît *practica*, adică procesul neîncetat prin care omul se identifică naturii şi se diferenţiază de ea, o cunoaşte şi o domină.

Prin practică omul intră în contact nemijlocit cu realitatea, îşi elaborează construcţiile sale teoretice, le confruntă direct cu realitatea şi apoi le realizează. Practica este deci un proces complex, care nu se desfăşoară continuu la acelaşi nivel.

Duelul necontenit dintre om şi natură, dintre subiect şi obiect se desfăşoară pe trei trepte ale practicii, calitativ deosebite :

---

[97] A. Einstein, *op. cit.*, p. 71.
[98] Mikel Dufrenne, *La notion d'„a priori"*, Paris, P.U.F., 1959, p. 228.

experiență, experiment și *muncă*. În experiență predomină obiectul, în experiment subiectul și obiectul se echilibrează, iar în muncă predomină subiectul. În experiență subiectul se izbește de obiect, în experiment subiectul încearcă obiectul, iar în muncă subiectul adaptează obiectul la nevoile sale. Experiența nu presupune decît acțiunea spontană a subiectului asupra obiectului, în vreme ce experimentul presupune o ipoteză de lucru, iar munca o predicție.

Experiența este ansamblul unor observații înregistrate de subiect cu prilejul contactului nemijlocit cu obiectul ; experimentul este o experiență intenționată ; munca este activitatea socială de transformare a naturii și societății. Ea este aceea care determină trăsătura fundamentală a cunoașterii omenești : *forța ei de anticipare*. În procesul muncii, unitatea dialectică dintre fenomen și esență determină unitatea dialectică dintre senzorial și rațional ; cele două *laturi* contradictorii ale obiectului cunoașterii determină cele două *trepte* contradictorii ale cunoașterii obiectului.

Reflectarea este un fenomen natural. Orice lucru reflectă influența celorlalte lucruri asupra lui. Însă lucrurile lipsite de viață nu pot reflecta decît trecutul și prezentul. În natura nevie, reflectarea este neanticipativă. Reflectarea începe să fie anticipativă abia la nivelul materiei vii.

Posibilitatea animalelor de a reflecta anticipat evenimentele care se succedă în mediul lor înconjurător este dată de faptul că fenomenele la care se adaptează ele au însușiri asemănătoare și deci parțial repetabile. Dar neputînd viza decît însușirile individuale asemănătoare ale lucrurilor și proceselor, reflectarea animală nu poate anticipa decît un viitor *nemijlocit* legat de prezent. Pentru animale timpul nu este altceva decît o prelungire directă a actelor lor, după cum spațiul nu este pentru ele decît o prelungire directă a corpului lor. Ele sînt capabile să ocolească obstacole, nu să soluționeze probleme. Ele trăiesc experiențe, dar nu pot face experimente.

Experiențele lor sînt conservate în structuri biologice, și nu în structuri logice.

Numai gîndirea umană este capabilă de o reflectare anticipativă care să poată cuprinde spațio-temporalitatea lumii în infinitatea ei. Numai omul este în stare să pătrundă dincolo de însușirile asemănătoare și să reflecte identitatea lucrurilor, deoarece numai el dispune de singurul instrument cu ajutorul căruia se poate străbate stratul însușirilor individuale : *limbajul*. Numai cu

ajutorul limbajului se poate face abstracţie de însuşirile individuale pentru a se obţine astfel reflectarea însuşirilor generale.

Fiind singura fiinţă muncitoare şi cuvîntătoare, omul este şi singura fiinţă capabilă să reflecte generalul din lucrurile şi procesele individuale. Reflectînd generalul, gîndirea umană reflectă şi reiterativul. De aceea omul este în stare de o reflectare anticipativă principial nelimitată. Gîndirea umană nu are limite logice, ci istorice în ceea ce priveşte reflectarea anticipativă a realităţii. Ea are posibilitatea de a anticipa într-o clipă un lanţ nesfîrşit de evenimente.

Ceea ce asigură gîndirii umane posibilitatea nelimitată de a anticipa este caracterul ei logic. Structurînd reflectarea celor mai generale şi esenţiale însuşiri şi raporturi din realitate, formele logice ale gîndirii umane vizează atît infinitul spaţial, cît şi cel temporal. Extrema generalitate, care dă iluzia aspaţialităţii, este totodată şi extremă reiterativitate, care dă iluzia atemporalităţii. La infinit spaţiul apare ca aspaţialitate, iar timpul ca atemporalitate. De la înălţimea formelor logice, forţa anticipativă a gîndirii umane nu mai are oprelişti. Prin identificarea esenţei lucrurilor cunoaşterea umană saltă de la oglindirea realului finit la reflectarea posibilului infinit. Cu ajutorul formelor logice cunoaşterea umană săvîrşeşte saltul calitativ de la anticiparea viitorului imediat la anticiparea viitorului mediat, de la anticiparea biologică la cea socială.

Reflectarea esenţialului este indispensabilă muncii. Nu adaptarea biologică la mediu, ci transformarea socială a mediului are nevoie de reflectarea generalului şi a repetabilului. Altfel ar fi imposibilă atît organizarea muncii în colectiv, cît şi prevederea rezultatelor ei. Viaţa socială nu se poate desfăşura fără reflectarea generalului, deoarece omul nu se adaptează la mediu, ci îl modifică potrivit nevoilor umane.

Descoperirea generalului nu este însă posibilă fără saltul cunoaşterii de la experienţa individualului la presupoziţia generalului şi verificarea experimentală a acesteia.

Munca prin care oamenii făuresc noi lucruri de acelaşi gen şi genuri noi de lucruri presupune reflectarea anticipativă nelimitată, iar reflectarea anticipativă nelimitată înseamnă cucerirea dimensiunii generale, esenţiale şi infinite a existenţei. Prin reflectarea anticipativă nelimitată a realităţii, omul cunoaşte viitorul, iar viitorul participă la munca prezentului.

Prin *practică*, subiectul intră, aşadar, de trei ori în contact direct cu obiectul : prima oară prin *experienţă*, a doua oară prin

experiment şi a treia oară prin *muncă;* experienţa o suferi, experimentul îl provoci pentru a confrunta o ipoteză, iar munca o exerciţi în lumina previziunilor pentru a transforma lucrurile.

Prin experienţă subiectul intră în contact nemijlocit cu aspectul individual al obiectului, prin experiment subiectul verifică presupunerea sa cu privire la genul din care face parte obiectul, iar prin muncă, acţionînd asupra însuşirilor individuale ale obiectului, subiectul îl transferă din genul constatat în genul proiectat, adică modifică însuşirile individuale ale obiectului pînă cînd acestea individualizează genul dorit.

În căutarea viitorului, cunoaşterea urcă de la experienţă, pe calea inducţiei, pînă la ipoteză, apoi coboară, prin deducţie ipotetică, pînă la o judecată singulară pe care o confruntă experimentul cu realitatea şi, dacă realitatea confirmă ipoteza, se urcă din nou, mai sus, formulînd legea din care pot fi deduse previziunile necesare muncii.

Reflectarea tatonează viitorul cu ajutorul ipotezelor, îl cunoaşte în lumina previziunilor şi permite transformarea lui în prezent prin intermediul planurilor de muncă. De aceea marile soluţii nu se ivesc decît în mintea acelora care cercetează necontenit în direcţia în care înaintează înseşi lucrurile. Construirea adevărului presupune deci saltul calitativ de la *oglindirea* senzorială a fenomenului şi prezentului la *reflectarea* raţională a esenţei şi a viitorului. În sens strict, construcţiile teoretice nu oglindesc, ci reflectă. „Numai în interiorul unui registru omogen devine operantă noţiunea de oglindă“ [99], remarcă, pe bună dreptate, Jean Pierre Faye. Fiind vorba de trecerea de la un registru la altul, reflectarea teoretică nu mai este pur şi simplu oglindire, ci corespondenţă. „Nu *Wiederspiegelung* (Engels), ci *entsprehen* (Marx)“... [100]. Adevărul corespunde realităţii „nu termen cu termen, ci cîmp contra cîmp“ [101]. Adevărul este izomorf realităţii.



Pentru a preciza locul şi rolul operaţiilor de analiză şi sinteză pe aceste trei trepte ale practicii, trebuie clarificată, în prealabil, deosebirea calitativă dintre modul în care *generalul* se află în unitate

---

[99] Jean Pierre Faye, *Savoir et langage,* în „Cahiers internationaux de sociologie", iulie-decembrie 1966, p. 47.
[100] *Ibidem.*
[101] *Ibidem.*

dialectică cu *individualul* şi modul în care *întregul* se află în unitate dialectică cu părţile lui componente. În vreme ce un lucru individual posedă, în mod necesar, însuşirile generale ale genului căruia îi aparţine, o parte dintr-un lucru nu are, în mod necesar, însuşirile întregului din care face parte. O piesă nu are însuşirile aparatului din care face parte, dar orice om este o fiinţă muncitoare, cuvîntătoare şi cugetătoare.

Generalul constă în ceea ce este *identic* în diferitele lucruri de acelaşi gen ; întregul constă în *structura* pe care diferitele lui părţi componente o realizează stabilind între ele anumite legături. Generalul este extensiunea esenţei lucrurilor, iar întregul este, în primul rînd, structura aspectului fenomenal al lucrurilor. Generalul se află în fiecare lucru individual care aparţine aceluiaşi gen, în vreme ce întregul nu poate să se afle în fiecare parte a lui.

Din punctul de vedere al gnoseologiei, individualul este sensibil, iar generalul inteligibil. De aceea cunoaşterea nu poate să ajungă de la oglindirea individualului la reflectarea generalului decît printr-un salt de care nu este capabilă analiza, ci doar abstractizarea inductivă. Partea şi întregul se află pe acelaşi plan. De aceea se poate trece de la cunoaşterea părţilor la cunoaşterea întregului fără să se „sară" de pe o treaptă a cunoaşterii pe alta. Operaţiile prin care cunoaşterea, pentru a depăşi reflectarea globală a unui lucru, desface întregul în părţile lui componente şi reface întregul din părţile lui componente se numesc analiză şi sinteză. Trecerea cunoaşterii de la reflectarea unei singure părţi la oglindirea întregului nu este o inducţie, ci o sinteză, deoarece nu se încheie cu dezvăluirea generalului, ci a unei structuri.

Abstracţia, ca rezultat al analizei este inferioară abstracţiei ca rezultat al inducţiei. Prima vizează o parte a unui întreg, a doua generalul din individual.

Prin analiză şi sinteză arheologii au reconstituit inscripţii întregi din cîteva litere, iar paleontologii au reconstituit din cîteva oase animale întregi. Prin analiză şi sinteză se poate trece, de la cunoaşterea unor părţi la cunoaşterea întregului, dar, înainte de abstractizare şi generalizare, analiza şi sinteza rămîn operaţii materiale, care nu pot depăşi limitele sensibile ale individualului. Reconstituind structura obiectului prin care se fenomenalizează o esenţă, analiza şi sinteza apropie cunoaşterea de saltul inductiv al dezvăluirii esenţei.

După dezvăluirea inductivă a generalului, analiza și sinteza pot reflecta și *structuri esențiale*, adică sisteme ale raporturilor necesare dintre elementele componente ale oricărui lucru de același gen. Însă analiza și sinteza sînt la început operații *materiale*, care se exercită asupra individualității lucrurilor, vizînd structura lucrurilor, raporturile dintre *întreg* și *părțile lui componente*. Înainte de a deveni operații *logice*, analiza și sinteza au fost și sînt atît filogenetic, cît și ontogenetic, operații materiale. De aceea și animalele sînt capabile de analiză și sinteză. Analiza și sinteza ajută la o și mai adecvată reflectare a mediului de către organism. Analiza și sinteza scot la iveală raporturile care leagă între ele părțile componente ale unui întreg și împing astfel oglindirea pînă în fața unor însușiri comune, asemănătoare mai multor întreguri. Animalele sînt cu atît mai adaptate la mediu, cu cît puterea lor de analiză și sinteză a *lucrurilor* găsite în cale, a *situațiilor* în care se află sau a *proceselor* la care participă este mai mare. Tot așa, creierul electronic, spre deosebire de gîndirea umană, nu poate decît să abstragă *analitic* o parte dintr-un întreg, dar nu poate să abstragă *inductiv* generalul din lucrurile individuale de același gen.

În experiență, analiza și sinteza dezvăluie structura individuală a unui lucru, în experiment verifică, ipoteza furnizată de o încercare de reconstituire, iar în muncă construiește genuri noi de lucruri și reconstruiește lucruri noi de același gen.

Ceea ce resping, în primul rînd, toate nuanțele de pozitivism este faptul că orice lucru fenomenalizează o esență și este efectul unei cauze. Lipsit de esență, lucrul s-ar reduce la fenomen și, astfel, n-ar mai opune nici o „rezistență". Esența este „încăpățînarea" oricărui obiect sau proces.

Lipsite de esențialitate, fenomenele coexistă unele cu altele și se succedă unele după altele, la întîmplare, pe ecranul sensibilității noastre, iar rațiunea, de vreme ce n-are unde să mai pătrundă, se mulțumește cu sarcina de a clasifica senzațiile. Dacă i se interzice să caute esența și cauza lucrurilor, rațiunea trebuie să se limiteze să cerceteze structura și funcția lor. Însă funcția unui lucru nu este altceva decît esența lui *în acțiune*. Dacă esența nu poate fi înțeleasă decît în lumina unității dintre individual și general, funcția poate fi înțeleasă numai în lumina unității dintre cauză și efect.

Este firesc ca cine contestă rațiunii dreptul de a căuta esența și cauza lucrurilor să subaprecieze valoarea inducției și să supra-

estimeze valoarea analizei. În filozofia neopozitivistă inducţia se atrofiază, iar analiza se hipertrofiază. De aici voga structuralismului şi analitismului în filozofia burgheză contemporană.



Problema trecerii cunoaşterii de la oglindirea unor *lucruri individuale* care fac parte din acelaşi gen la reflectarea *genului* din care fac parte ele a frămîntat intens mintea umană de la începuturile filozofiei şi pînă astăzi.

De obicei se susţine că orice demers ascendent al cunoaşterii este o inducţie. În realitate, demersurile ascendente ale cunoaşterii sînt de patru feluri :

a) trecerea de la senzorial la logic ;
b) trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale;
c) trecerea de la mai puţin general la mai general ;
d) trecerea de la mai mult sau mai puţin general la extrema generalitate.

Trecerea de la senzorial la logic este procesul de generalizare şi abstractizare care se termină cu formarea conceptului ; trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este procesul prin care cunoaşterea sare de la înregistrarea unor fapte particulare de experienţă la reflectarea — mai întîi ipotetică, iar după verificarea experimentală previzională — a legilor lor ; trecerea de la mai puţin general la mai general este procesul prin care gîndirea urcă de la consecinţe la principii, de la teoreme la axiome. Desprinderea celor mai generale legi de dezvoltare ale realităţii din legile generale formulate de diferitele ştiinţe particulare este o inducţie de la general la cel mai general, de la un general de un anumit grad de generalitate la generalitatea extremă, este o inducţie filozofică, vizînd întreaga practică umană.

În sens strict, se numeşte inducţie numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale.

Trecerea de la senzorial la logic este un proces gnoseologic, în decursul căruia joacă un rol important, deseori neglijat, atît afectivitatea, cît şi fantezia, şi care se termină de îndată ce atinge planul logic, iar trecerea de la special la general este un proces logic care se dispensează pe parcurs de apelul la practică. Numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este un proces care face apel, în egală măsură, atît la practică, cît şi la gîndirea logică ; însă tot ce aparţine gîndirii logice este de natură deductivă, inducţia

fiind doar saltul de la înregistrarea faptelor particulare la formularea legilor care le guvernează. Nici un moment nu trebuie confundată inducția cu deducțiile care participă la desfășurarea ei.

Pornind de la constatarea unui anumit număr de *fapte*, Galileo Galilei a formulat *legea* căderii corpurilor. Este adevărat că unei minți geniale îi ajunge, uneori, căderea unui singur măr pentru a scoate la iveală legea gravitației... În istoria descoperirilor științifice întîmplarea nu a fost însă niciodată mai mult decît o împrejurare favorabilă ; factorul hotărîtor a fost întotdeauna pregătirea tehnică și teoretică a descoperitorului. Cînd se găsește fără căutare înseamnă că s-a căutat mult fără să se găsească.

Ajunsă la concluzie, inducția cedează locul deducției. Așadar, inducția se termină printr-o deducție : concluzia inducției devine premisa majoră a deducției.

Faptul că inducția se termină cu o deducție înseamnă că, la un moment dat, cunoașterea trece prin inducție în contrarul ei, în deducție, dar în nici un caz nu poate să însemne că însăși inducția este deducție.

Așadar, în vreme ce sinteza, vizînd întregul, este o operație de integrare, care se desfășoară pe aceeași treaptă a cunoașterii, ori senzorială, ori rațională, inducția, vizînd genul, este o operație de generalizare, care saltă de pe treapta senzorială pe cea rațională, iar deducția, vizînd diversele grade de generalitate, este o operație de explicitare care se desfășoară numai pe treapta rațională. Numai formele raționale ale cunoașterii pot fi adevărate sau false, deoarece numai ele reflectă invariantul și reiterativul. Adevărul percepțiilor este de împrumut, ca lumina lunii.

Prin inducția care își are izvorul în experiență, reflectarea anticipativă se cristalizează, mai întîi sub formă de *ipoteză*.

Pentru cunoașterea lucrurilor nu este suficientă constatarea fenomenelor și a efectelor. Cunoașterea esențelor și a cauzelor este indispensabilă. În procesul de cunoaștere a esențelor și a cauzelor experiența este neapărat necesară, dar cu totul insuficientă. O dată cu experiența, procesul cunoașterii abia începe. Și înainte de a ajunge la reflectarea esențelor și a cauzelor, el se oprește un timp mai mult sau mai puțin îndelungat la nivelul ipotezei.

Cunoașterea se ridică de la experiență la ipoteză, prin inducție. Inducțiile prin care cunoașterea umană saltă de la experiență la ipoteză pot fi de mai multe feluri. Cea mai rodnică este inducția prin care cunoașterea trece de la constatarea că unii *S* sînt *P* la

presupunerea că orice *S* este *P* sau de la constatarea că unii *B* sînt determinaţi de *A* la presupunerea că dacă *A*, atunci *B*. Saltul inductiv de la oglindirea individualului la presupunerea generalului ajunge la formularea unei ipoteze care tinde să anticipeze comportarea oricărui lucru de acelaşi gen şi a oricărui efect determinat de aceeaşi cauză.

Ipoteza nu se limitează să înregistreze că acest lucru are această esenţă şi că acest efect are această cauză, ci presupune că aceeaşi esenţă în aceleaşi condiţii se va fenomenaliza în acelaşi fel şi aceeaşi cauză în aceleaşi condiţii va provoca acelaşi efect. Dînd naştere ipotezei, inducţia deschide în faţa cunoaşterii umane nelimitata perspectivă a viitorului.

Dar prin ipoteză omul nu reuşeşte încă să-şi extindă cunoaşterea asupra viitorului. Ipoteza nu înseamnă încă anticipare, ci deocamdată doar dorinţa de a anticipa. În mersul ascendent al cunoaşterii, ipo-teza ocupă un loc inferior tezei, ea se află la un nivel mai jos decît teza; ea este o *sub*-teză. Ipoteza este o teză pusă sub semnul întrebării. În ipoteză teza nu este deci pur şi simplu „pusă", ci numai „presupusă". Ipoteza este situaţia, de o durată mai mare sau mai mică, în care rămîne o teză din momentul formării ei inductive şi pînă în momentul verificării ei experimentale.

Însă cită vreme teza se află sub semnul întrebării, ea nu este încă o teză, ci o ipoteză. De aceea, spre deosebire de teză, ipoteza nu este o formă logică, ci o formă amfibică, logico-infralogică. Ea este un *moment gnoseologic* în înaintarea cunoaşterii spre *logic*. Orice formă logică are un caracter enunţiativ *tetic*; ipoteza nu are un caracter tetic, ci *ipotetic*; deci ipoteza nu este o formă logică. De aceea, ipoteza nu poate fi apreciată în lumina valorilor de adevăr fals. Ea poate fi apreciată numai ca justă sau nejustă. O ipoteză este justă în măsura în care teza presupusă nu contrazice nici legile logice şi nici cazurile cunoscute.

Fără îndoială că ipoteza este şi ea alcătuită din forme logice. Însă, deşi conţine elemente logice, ipoteza este, în ansamblul ei, o formă ambiguă. Ceea ce caracterizează o ipoteză nu sînt numai formele logice pe care le conţine, ci şi fandarea ei afectivă spre necunoscut, spre viitor.

Descoperitorul găseşte formele logice din care îşi făureşte ipoteza în ştiinţa epocii sale, însă ipoteza îi este inspirată de nevoile colectivităţii din care face parte şi de pasiunile sale.

Ipoteza este alcătuită din două elemente componente : *teza* și *interogația*. Teza afirmă un predicat despre un subiect sau o relație despre relatele sale, iar interogația menține sub semnul *întrebării* adevărul acestei afirmații. În interiorul ipotezei, teza și interogația nu stau alături, ci se întrepătrund : interogația pătrunde în teză și se așază în locul copulei sau al relației, iar teza interzice interogației să înlocuiască predicatul sau una din relate, așa cum se poate întîmpla într-o întrebare obișnuită. O întrebare obișnuită este o propoziție în care predicatul gramatical există, dar predicatul logic poate lipsi, fiind înlocuit tocmai de semnul întrebării. Din întrebarea : „Cine este acest tînăr“ ? nu lipsește predicatul gramatical, ci cel logic : „Acest tînăr este cine ?“. O dovedește și răspunsul, care pune în locul semnului de întrebare predicatul cerut : „Acest tînăr este student !“.

O întrebare obișnuită mai poate fi și o propoziție relațională în care semnul întrebării înlocuiește una din relatele judecății de relație implicate : „*X* este tatăl cui ?“. Răspuns : „*X* este tatăl in *Y* !“.

Într-o ipoteză, interogația nu poate viza decît *copula* sau *relația*, celelalte elemente ale tezei fiind neapărat cunoscute : „Orice lucru *S are* (?) însușirea *P*“ sau „Cauza *a* determină (?) efectul *b*“.

Între o întrebare curentă și o ipoteză științifică există, fără îndoială, deosebiri esențiale. În vreme ce întrebările de toate zilele se sprijină pe judecăți particulare și contingente, ipotezele științifice se întemeiază pe judecăți universale și necesare. Întrebările de fiecare zi cer drept răspuns judecăți particulare și contingente, pe cînd ipotezele științifice așteaptă verificarea unor judecăți universale și necesare. În timp ce judecățile pe care le cer întrebările obișnuite sînt simple *informații*, privitoare mai degrabă la trecut sau cel mult la un viitor apropiat, judecățile pe care le presupun ipotezele științifice sînt *explicații*, care anticipează viitorul în dimensiunea lui infinită. În sfîrșit, întrebările propriu-zise sînt, îndeobște, adresate *verbal* unei alte *persoane*, iar ipoteza este adresată *experimental* însăși *realității*. De aceea, la primele răspund oamenii, la celelalte, realitatea.

Ipoteza este o invenție ; ea devine descoperire abia după ce experimentul a verificat-o.



Din ipoteza generală („Orice *A* este *B* ?") gîndirea deduce o ipoteză singulară („Acest *A* este *B* ?"), pe care o supune verificării experimentale. Există o deosebire calitativă între inducţia care urcă de la experienţă la ipoteză şi inducţia care urcă de la experiment la teză. Prima e spontană, cealaltă ştiinţifică, de vreme ce experimentul informează că fenomenul s-a comportat conform ipotezei.

Dacă ipoteza este concluzia unei inducţii spontane şi a unei deducţii ipotetice, previziunea este concluzia unei deducţii tetice. Raţionamentul care are ca premisă majoră o teză este o deducţie tetică şi are drept concluzie o *previziune*. În vreme ce ipoteza este o anticipare probabilă, previziunea este o anticipare certă.

De aceea principalul obiectiv al atacurilor epistemologiei neopozitiviste sînt legile naturii şi societăţii, precum şi posibilitatea tezelor de a le reflecta.

„Iată că, în avîntul ei, ştiinţa a dezminţit premisele ei statice, a relativizat conceptele ei la cîmpul lor de experienţe, a substituit esenţelor legături stocastice, corelaţii genetice şi structurale, provizorii puncte nodale în decursul interacţiunii şi evoluţiei universale" [102].

Ori de cîte ori metoda metafizică se izbeşte de dialectica lucrurilor, cercetătorul nedialectician intră în panică şi se prăbuşeşte din nou pe vechile poziţii ale cratilismului : nu te poţi scălda nici măcar o singură dată în fluxul necontenit al realităţii !

Întrepătrunzîndu-se, cauza şi efectul nu încetează nici o clipă să fie cauză şi efect, iar caracterul provizoriu al „punctelor nodale" nu sperie nici el pe dialecticianul materialist, care ştie că în vreme ce contradicţia este veşnică, unitatea contrariilor este vremelnică.

Evident că nenumăratele fenomene prin care se manifestă aceeaşi esenţă nu sînt identice. Numai esenţa este identică ; fenomenele sînt diferite şi *cel* mult asemănătoare. Dacă ne mulţumim cu spectacolul variabilităţii permanente a fenomenelor şi nu ne străduim să pătrundem pînă la esenţa lor, atunci înseamnă că ne lăsăm în voia întîmplării, iar întîmplarea izolată de necesitate se transformă în fatalitate. Neopozitivismul vrea să se înţeleagă că într-o lume dominată de o fatalitate incognosibilă previziunea este cu totul neputincioasă.

Dar în lume nu există numai fenomene, ci şi esenţe, nu există numai întîmplare, ci şi necesitate. Cunoscînd esenţa, cauza, necesi-

[102] Bernard Teyssèdre, *Esthétique et sémantique*, în „Critique", 1964, nr. 204, p. 441.

tatea, oamenii pot, pe temeiul structurii relativ stabile a limbajului, să prevadă fenomenele, efectele, întîmplările. A prevedea înseamnă a anticipa comportarea unui fenomen pe baza cunoașterii prealabile a esenței sale și a cauzei sale.

Pentru a se desfășura cu eficiență, practicii sociale îi este necesară cunoașterea esențelor și a cauzelor. În cunoștință de cauză, ea poate domestici orice efect. Efectele care au aceeași cauză și fenomenele prin care se manifestă aceeași esență sînt asemănătoare, și deci pot aduce foloase asemănătoare. Oamenii utilizează fenomenele și efectele călăuziți de cunoașterea esenței și cauzei lor. Faptul că oamenii sînt în stare să utilizeze lucrurile din mediul lor înconjurător este o dovadă că legile obiective există și că previziunea în lumina căreia s-a desfășurat acțiunea a fost exactă. Scopul este și el o modalitate a reflectării viitorului. Finalitatea este imaginea unui efect obținut în trecut și dorit din nou în prezent. Prin transformarea determinismului în finalitate, relația temporală reală a fost răsturnată, deoarece efectul a devenit „cauză", adică idee căreia practica îi dă o forță materială.

Viitorul pătrunde în prezent atît prin intermediul scopurilor, cît și prin intermediul previziunilor. Însă, în vreme ce scopurile nu sînt decît conștiința nevoilor, previziunile sînt anticipări explicative, care permit practicii să transforme fenomenele potrivit scopurilor stabilite. Ca și previziunea, scopul este o idee prin care gîndirea abstractă ajunge la practica asupra concretului. Scopul are însă neapărat nevoie de previziune pentru a se realiza.

Previziunea poate fi o anticipare sigură, deoarece este posibilă inducția științifică prin care ipoteza se transformă în teză. Relativitatea valorii de adevăr a oricărei teze nu știrbește nici obiectivitatea și nici certitudinea ei. Numai inducția științifică este însă capabilă să realizeze saltul de la experiment la teză, prin verificarea ipotezei. Transformarea ipotezei în teză înseamnă transformarea invenției în descoperire.

Dacă prin premisa majoră a unui raționament se *știe* că orice *A* este cauza lui *B*, atunci prin concluzia lui se poate *prevedea* că și realizarea acestui *A* va cauza un *B*. În vreme ce ipoteza este supusă *verificării experimentale*, previziunea asigură *munca de îndeplinire* a scopurilor propuse.

Cunoașterea s-a ivit, fără îndoială, din necesitățile imediate ale practicii. Însă odată ivită, cunoașterea a început să-și cîștige o independență relativă din ce în ce mai mare față de practică, dezvoltîndu-se, în continuare, și sub imboldul curiozității omenești.

Omul vrea să ştie chiar dacă ceea ce reuşeşte să afle nu este imediat aplicabil în procesul muncii.

Fiind singura fiinţă creatoare de mijloace, omul este singura fiinţă creatoare de scopuri. Maşina nu poate propune scopuri. Gîndirea aservită unui scop fixat în prealabil poate fi trecută pe seama maşinii nu pentru că maşina a devenit capabilă de gîndire, ci pentru că gîndirea aservită a încetat să mai fie gîndire.

Supunînd natura scopurilor sale, omul a ajuns să se propună pe el însuşi ca scop suprem. Şi deoarece cunoaşterea, mai mult *căutarea* decît *aflarea* adevărului, este trăsătura cea mai esenţială a umanităţii, înţelegerea lumii a ajuns să fie nu numai mijloc, ci şi scop. Construcţia adevărului corespunde celei mai omeneşti nevoi a omului.

ÎNCHEIERE

Se poate conchide, împotriva idealismului subiectiv, că limbajul reflectă realitatea, dar totodată, împotriva materialismului mecanicist, trebuie să se sublinieze că limbajul nu reflectă realitatea în mod pasiv, ci în mod activ. Limbajul este o creaţie omenească. Limbajul *reconstruieşte* lumea aşa cum este ea. Prin limbaj oamenii nu pot să cunoască decît omeneşte ceea ce există independent de om. Dar ceea ce cunosc prin modalitatea umană a limbajului este însăşi realitatea.

În procesul de cunoaştere a *obiectului* prin limbaj funcţionează în mare măsură şi legile specifice ale *subiectului* care cunoaşte.

În opoziţie cu *intuiţionismul*, care năzuieşte după o cunoaştere imediată a realităţii, şi cu *constructivismul*, care socoteşte ştiinţa drept o construcţie operaţională nereflectorie, precum şi împotriva *complementarismului*, care juxtapune faptele lingvistice şi cele nelingvistice, trebuie demonstrat că omul, datorită independenţei sale relative faţă de realitate, poate construi structuri lingvistice izomorfe şi reflectorii în raport cu lumea înconjurătoare.

În procesul de constituire a limbajului, omul îşi impune în mod firesc propriile sale cerinţe. „Evoluţia lingvisticii în general — scrie André Martinet — poate fi concepută ca guvernată de o antinomie permanentă între nevoile comunicative şi expresive ale omului şi tendinţa sa de a-şi reduce la maximum activitatea mintală şi fizică“ [1].

Desigur că *infinitatea* realităţii nu poate fi reflectată dintr-o dată şi în întregime de cunoştinţele *finite* care se formează în limbajul uman. Dar relativitatea acestor adevăruri nu ştirbeşte cu nimic obiectivitatea lor. Reflectînd doar o parte a realităţii, numai o proprietate sau numai o lege a ei, o anumită cunoştinţă nu încetează din această pricină să fie adevărată.

Cunoaşterea lumii depinde de limbaj într-o mult mai mare măsură decît s-a crezut în trecut. Unele limbi au dus comunitatea

---

[1] A. Martinet, *Economie des changements phonétiques*, Berna, 1955, p. 94.

lingvistică respectivă la cunoașterea unor anumite aspecte ale realității, altele la descoperirea altora. „O limbă este un instrument de comunicare potrivit căreia experiența umană se analizează diferit în fiecare comunitate, în unități înzestrate cu un conținut semantic și cu o expresie fonică, monemele; această expresie fonică se articulează la rîndul ei în unități distinctive și succesive, fonemele, în număr determinat în fiecare limbă, și a căror natură și ale căror raporturi mutuale diferă și ele de la o limbă la alta“ [2]. Dar aceasta nu înseamnă de fel că informația pe care o conține o limbă sau alta este arbitrară și convențională. Ea e doar relativă, dar nu subiectivă. Tabloul pe care îl construiește limbajul despre lume depinde nu numai de structura realității, ci și de tensiunea dintre nevoia mereu crescîndă de comunicare și nevoia tot mai accentuată de a reduce efortul comunicării. Conflictul dintre aceste două tendințe se manifestă prin contradicția dintre economia sintagmatică și cea paradigmatică. „Pentru a ajunge să-și satisfacă nevoile comunicative, oamenii au de ales între o creștere a numărului de unități ale sistemului... sau o mărire a numărului de unități folosite în lanțul vorbirii...“ [3].

Contribuția subiectului vorbitor la reflectarea și aprecierea realității devine pregnantă în mecanismul expresiilor spirituale. Exagerînd această contribuție, Sigmund Freud vede în subiect singurul izvor al glumei. „Știu că în materie de spirit — scrie el — sursele din care se alimentează plăcerea nu-și au izvorul în altul, ci în propriile noastre procese cognitive“ [4]. Distincțiile pe care le stabilește Freud între spirit, comic și umor țin exclusiv de subiect. „Plăcerea spiritului ne pare condiționată de *economia cheltuielii cerută de inhibiție*; aceea a comicului de *economia cheltuielii cerută de reprezentare*..., aceea a umorului de *economia cheltuielii cerută de sentiment*“ [5]. Pentru el, plăcerea comică derivă nu „din contrastul a două obiecte comparate, ci din diferența a două cheltuieli de abstractizare“ [6].

Într-adevăr, ironia, umorul, gluma exprimă în mai mare măsură atitudinea subiectului *față de obiect* decît situația obiectului

---

[2] André Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961, p. 25.

[3] *Ibidem*, p. 183.

[4] Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, N.R.F., p. 210.

[5] *Ibidem*, p. 275.

[6] *Ibidem*, p. 245.

din fața subiectului, dar vorba de spirit nu izvorăște exclusiv dintr-o „tendință de compresiune“ [7], ci reflectă și o situație obiectivă rizibilă. Jocurile de cuvinte pedepsesc, în ultimă analiză, un contrast real, care trebuie înlăturat, deoarece stingherește înaintarea vieții sociale. Chiar și calamburul — această supraimpresionare fonetică a două complexe sonore asemănătoare care provoacă suprapunerea a două sensuri opuse — mai amintește încă de un îndepărtat protest împotriva vreunui contrast mai mult sau mai puțin supărător.

„Principiul general al afectivității, aplicabil și în fonetică și în celelalte sectoare ale limbii, îl constituie abaterea de la diversele „reguli“, pe care le respectăm totdeauna cînd nu sîntem stăpîniți de stări sufletești afective. În sintaxă, de exemplu, abaterea constă în schimbarea ordinii cuvintelor : se știe că adjectivul pus după substantiv are valoare intelectuală, indică o calitate obiectivă, pe cînd așezat înainte el capătă o valoare afectivă, exprimă o apreciere subiectivă“ [8].

Însă menirea afectivității nu constă în a abate reflectarea din drumul ei spre rațiune, ci, după ce o poartă pînă la țintă, în a încerca s-o împiedice să se usuce, să se decolereze, să cadă definitiv în banal.

În concluzie, limbajul este nu numai un instrument de exprimare a gîndurilor noastre gata formate, ci și un instrument de formare a gîndurilor noastre. „Această formare progresivă a expresiei propriei noastre convingeri este formarea convingerii însăși. E dificil de recunoscut o convingere ca atare, dacă ea nu posedă o expresie verbală proprie. Ea poate fi considerată ca un fel de sentiment de neliniște intelectuală, dar nu ca posesiunea unui punct de vedere definit. Punctul de vedere este o construcție verbală, exprimată într-o vorbire coerentă“ [9]. Deși e o creație a culturii umane, limbajul reflectă, totuși, realitatea, deoarece prin intermediul practicii sociale însăși realitatea este aceea care determină structura și funcțiile limbajului.

---

[7] *Ibidem*, p. 48.
[8] Iorgu Iordan, *Lingvistică romanică*, Ed. Academiei, 1962, p. 84—85.
[9] Andrzei Grzegorczyk, *Vers une sinthèse méthodologique de la connaissance*, în *Logique et analyse*, 1965, nr. 32, p. 234—235.

RÉALITÉ ET LANGAGE

PAR

HENRI WALD

RESUME

Le langage est la modalité par laquelle l'homme réussit à connaître le monde et à organiser sa domination sur le monde. Le parler est non seulement l'instrument à communiquer des pensées toutes formées, mais il est, en même temps, l'unique instrument à former les pensées. Le langage est l'unité contradictoire entre le parler et la pensée, entre le matériel et l'idéal.

La grammaire, par la structuration matérielle des sons et des graphies, organise le langage de manière à pouvoir participer, en même temps, tant à la cristallisation des réactions pragmatico-affectives dans les formes *infra-logiques* de la pensée — métaphore, topique, accent, intonation, rythme —, qu'à la cristallisation du reflètement rationnel dans les *formes logiques* de la pensée — notions, jugements, raisonnements.

Seul moyen de construire la vérité, le langage oblige la connaissance de traverser deux étapes principales : *mytho-logique* et *logique*. Dans la première, le langage, retenu par ses formes infra-logiques autour du sensible, ne saura porter la connaissance jusqu'à ce qui est purement essentiel dans les choses et les événements ; dans la seconde, en s'éloignant du concret, le langage participe à la formation de certaines abstractions de plus en plus élevées, permettant, ainsi, à la connaissance de refléter des essences de plus en plus profondes. A l'étape mytho-logique, les hommes commencent à connaître et à dominer le monde plutôt par métaphores que par notions, plutôt par mythes que par catégories, plutôt par évocation que par explication. A l'étape logique, par une démétaphorisation et démythification continue, la pensée dépasse graduellement ses formes infra-logiques, aboutissant finalement, au niveau catégorial des formes logiques «pures».

Structurées dans les formes infra-logiques du langage, les réactions pragmatico-affectives du sujet vis-à-vis de l'objet sont destinées non pas à dévier la connaissance de son chemin vers le rationnel, mais, au contraire, de la porter jusqu'à ses formes logiques et l'empêcher ensuite de s'éteindre en platitudes. Démythification ne signifie pas totale annulation du mythe, mais seule-

ment le détachement, la consolidation et le développement de l'élément rationnel de la structure syncrétique, sensitivo-affectivo-intellective, du mythe.

J'emploie le terme «infra-logique» et non pré-logique ou extra-logique, ou i-logique, parce qu'il exprime de façon plus adéquate ma conviction que les attitudes pragmatico-affectives, cristallisées dans le langage, ne sont ni antérieures aux formes logiques, ni indifférentes envers elles, ni opposées à leur constitution, mais, par contre, qu'elles participent à leur structuration. Dans le langage les formes infra-logiques sont primordiales face aux formes logiques, mais jamais antérieures. Une forme infra-logique exprime toujours la réaction pragmatico-affective d'un sujet vis-à-vis d'un objet visé d'une forme logique, pour le moins, implicite.

Le langage ne saurait être réduit à aucun des autres moyens de communication *non linguistique*. C'est par le langage que l'homme a renversé le sens du second principe de la thermodynamique, qu'il a créé la possibilité d'une croissance permanente de la néganthropie et qu'il a conquis une supériorité définitive sur tout ce qui l'entoure.

1. — LE PARLER ET L'ÉCRITURE

L'unité contradictoire entre ce qui est sensible et ce qui est intelligible dans le langage reflète l'unité contradictoire entre ce qui est sensible et ce qui est intelligible en toute chose. Ainsi que toute chose phénoménalise une essence, tout fait linguistique matérialise une idée. Le parler et l'écriture rendent sensibles des significations qui dépassent le miroitement des phénomènes et visent l'essentiel des choses. Les significations du langage ont atteint les essences des choses par la transformation des sons spontanés de la nature en sons intentionnels de la culture, ainsi que par la transformation des aspects spontanés de la nature en aspects intentionnels de la culture. L'idéalité du langage ne saurait refléter l'essentialité du monde que par la transformation des sons et des aspects naturels des choses en sons et aspects culturels du parler et de l'écriture. Dans la nature, les sons et les aspects ne peuvent communiquer que les informations concernant les propriétés sensibles et temporaires des choses. Pour que les sons soient

chargés d'informations sur les propriétés intelligibles et constantes des choses, il a fallu inventer le parler. Sans l'articulation à intention des sons en mots et des mots en énoncés, l'essence et l'avenir des choses restent inconnus et la pratique humaine, impossible. Pour la formation de l'homme, l'importance de l'invention du parler vaut celle de l'invention des outils. L'homme est l'unique être rationnel, étant le seul être travaillant et parlant. L'anthropoïde s'est transformé en homme en dirigeant un fragment de la nature contre le reste de la nature et en passant les sons de l'ordre naturel des signaux dans l'ordre culturel des signifiants. Tandis que le signal n'agit que sur les sens, en signalant les différences et les similitudes entre les choses, le signifiant pénètre au-delà des sens, en éveillant des significations qui reflètent l'identité des choses. Ainsi que l'outil n'est pas important par lui-même, mais par sa capacité d'assurer la répétition d'un certain processus technique, le parler est utile, du fait qu'il pousse la pensée au-delà de lui-même, vers l'identité entre les choses. A l'aide de l'outil, l'homme accomplit ce qu'il projette à l'aide du parler. Les sons naturels deviennent les phonèmes du parler dans le processus du travail productif. Par la rencontre du geste technique avec le symbolisme phonique, dans le cerveau humain, la communication non linguistique entre animaux devient communication linguistique entre hommes.

La possibilité technique d'interrompre momentanément l'action sur les propriétés individuelles et présentes des choses a engendré l'intentionnalité du parler en permettant ainsi de dévoiler leurs propriétés générales et futures. La répression temporaire de l'action sur le présent a rendu possible l'incursion illimitée dans l'avenir.

En articulant des *sons similaires* toutes fois qu'ils avaient à faire à des *choses similaires*, les hommes ont commencé à faire «abstraction» des propriétés individuelles qui différencient les choses entre elles et à se pencher de plus en plus sur leurs propriétés générales qui les indentifient. L'identité réitérative des choses du même genre ne saurait être mise en évidence que par le parler qui permet aux hommes de «débarasser» la connaissance des choses du miroitement sensoriel des propriétés individuelles et de «purifier», ainsi, les formes du reflètement rationnel des propriétés générales. C'est par l'association d'une parole avec une telle forme rationnelle de reflètement que sera accomplie la genèse

du mot. Jusqu'à ce moment-là, la signification des mots ne saura miroiter que des propriétés semblables et répétables des choses et non identiques et réitératives. Or, tandis que la ressemblance est encore individuelle et le répétable est seulement possible, l'identité est générale et le réitératif, nécessaire. C'est pourquoi les sons des mots, encore imitatifs et interjectionnels, sont plus proches du symbole que du signe. Contrairement au symbole, qui garde encore certains traits individuels de la chose symbolisée, le signe prend une transparence de vitre par rapport à la forme logique qu'il représente. En spatialisant la temporalité unidimensionnelle du parler, en trois dimensions, l'écriture a aussi évolué du symbole vers le signe : la pluridimensionnalité simultanée du «mythogramme» a cédé, petit à petit, devant l'unidimensionnalité successive de la rangée des lettres.

La stabilité relative des signes phoniques et graphiques est à la base de la capacité d'abstraction et de généralisation de l'homme et a mené à la découverte de la stabilité relative des propriétés générales des choses, ainsi qu'à celle de leur avenir. Les mots ne visent ni l'individuel, ni le présent. Ils visent le passé qu'ils résument et l'avenir qu'ils prédisent. Ils consignent souvenirs et espoirs. Individuel et présent peuvent être montrés. Il n'est pas nécessaire de raconter ce qu'on peut indiquer. Même s'ils se réfèrent à une chose individuelle et présente, les mots l'encadrent dans un genre ayant un côté orienté vers le passé et un autre vers l'avenir. Sous la pression du travail, les mots arrachent les choses au présent, les projetant dans l'avenir.

Dans un sens large, le parler et l'écriture, en tant que dimensions matérielles du langage, ont apparu ensemble. Les outils, les gestes du travail, les premiers dessins, les fétiches, les totems tiennent déjà à l'écriture. La pensée n'a jamais pu se développer sans l'appui spatial de l'écriture.

Ce n'est qu'au moment où il est devenu une réalité «en sons et images» de la pensée, que le langage humain s'est constitué.

2. GRAMMATICAL ET LOGIQUE

En plaçant les choses au-dessus du temporaire, les mots expriment en même temps l'attitude des hommes vis-à-vis d'eux. Par la structure grammaticale du langage seront cristallisés non seulement le reflètement rationnel des propriétés et des rapports

objectifs les plus généraux, mais aussi bien les réactions pragmatico-affectives du sujet vis-à-vis de l'objet. Le premier est structuré dans les formes logiques du langage — notions, jugements, raisonnements —, tandis que les autres, dans les formes infra-logiques du langage — métaphore, morphologie, syntaxe, intonation, rythme, débit, etc.

Par ses formes logiques, le langage identifie les hommes, tandis que par ses formes infra-logiques, il les différencie. Les hommes commencent à prendre possession du milieu environnant par leurs réactions différentes vis-à-vis des différences phénoménales des choses avant d'arriver à refléter identiquement leur identité essentielle. Dans un monde où les essences deviennent phénomènes, les hommes commencent la conquête de la nature en agissant sur les apparences sensibles de l'intelligible et donc, par des réactions plus intenses vis-à-vis des différences que vis-à-vis des ressemblances. Elle est unanimement connue la richesse en mots concrets au détriment des mots abstraits dans le langage des primitifs.

Avant d'arriver à la construction, des formes logiques du reflètement de l'essentiel, le langage, en allant au-delà des représentations sensorielles de l'individualité des choses, traverse une longue période pendant laquelle les formes infra-logiques sont prépondérantes. Au début, le langage avait une contribution plus large à l'expression de la vie sensorielle-affective et à l'influence de la voloté d'action des interlocuteurs, qu'à la construction des formes logiques de la pensée. La nécessité impérieuse de collaborer à la lutte avec la nature a obligé les hommes à forger avant tout, le langage, comme *moyen de communication*. Mais, depuis peu «révoltés contre la nature», les hommes n'avaient pas encore des «théories» à communiquer, mais seulement des «impulsions». Le langage était censé plutôt *émouvoir*, pour coordonner les interventions au cours des choses, qu'*informer* à l'égard de l'essence des choses. Plus émotifs que nos contemporains, les hommes primitifs avaient un langage beaucoup plus musical. Les mots étaient plus longs et plutôt chantés que parlés. Ils conversaient plutôt par un parler chantant et une chanson parlée, que par des propositions énonciatives. Lorsque celui qui parle est ému, le rôle de l'intonation est plus important que lorsqu'il est calme. Avec le temps, l'accent musical s'est transformé en accent rythmique, beaucoup plus utile dans l'organisation sociale du travail. Mais même de

nos jours, das le Kirundi, une langue bantoue, le mot *hafi* exprime le degré d'éloignement, en fonction de l'intensité de son intonation. Mais *hafi* n'est pas un mot abstrait, comme on pourrait le croire superficiellement à première vue, mais syncrétique, du moment qu'il n'est jamais prononcé sans une intonation qui exprime une *certaine* distance et une *certaine* réaction pragmatico-affective envers elle. Plus les gens sont restés en arrière, plus la langue qu'ils parlent est plus riche en formes infra-logiques et plus pauvre en formes logiques.

Le progrès extensif et intensif de la pratique sociale a déterminé les hommes à dépasser le miroitement sensoriel des différences et des similitudes individuelles entre les choses pour refléter leurs propriétés de plus en plus générales. En exprimant les différentes manières d'aborder la même réalité, les formes infra-logiques du langage n'empêchent pas, mais bien au contraire, elles dirigent la connaissance vers la découverte des propriétés générales des choses.

Le lexique — par sa forme infra-logique la plus importante — la métaphore — est le principal instrument de constitution et de communication des notions. Avec le temps, la forme infra-logique se fossilise et il ne reste que l'archéologue de la langue respective pour en savoir quelque chose. Ce n'est que l'historien de la langue hellénique qui se rappele encore qu'au temps d'Homer, «cosmos» signifiait une certaine coiffure et un peu plus tard, les rangs d'une troupe.

Tandis que les notions composant un jugement n'ont ni genre ni nombre, ni cas et donc ne se déclinent pas, qu'elles n'ont ni personne, ni nombre, ni temps, ni mode, ni diathèse et donc ne se conjuguent pas, les mots composant une proposition, possèdent toutes ces propriétés. C'est dans les différenciations morphologiques qu'est structurée l'attitude pragmatico-affective de celui qui juge par rapport à l'objet de son propre jugement. La différence entre le passé, le présent et l'avenir des mots n'a été, au début, qu'une différence entre les trois modalités principales de la pratique : une action terminée, une action non terminée et une autre non encore commencée. D'ailleurs, l'avenir est une création extrêmement tardive du langage humain. Ce n'est que beaucoup plus tard que les hommes sont arrivés à «avoir à faire» à l'avenir. Il y a des langues qui en manquent même à l'heure actuelle.

Certaines attitudes pragmatico-affectives peuvent diriger la connaissance vers la découverte des rapports constants entre la partie et le tout, ou entre l'indice et l'indiqué, tandis que d'autres attitudes pragmatico-affectives peuvent la diriger vers la découverte de l'unité entre l'individuel et le général.

Tant que la puissance de l'homme sur la nature ne s'est déroulée que superficiellement, la pensée n'a pas dépassé la constatation empirique de certains rapports constants de coexistence et de succession. C'est à peine après que l'économie des marchandises a commencé à mettre en évidence le *général* des différents produits *individuels : la valeur d'échange,* que la pensée a commencé à découvrir l'universel. D'ici, la distinction entre le syllogisme indien et le syllogisme hellénique. Les logiciens indiens étaient particulièrement intéressés par l'hétérorapport entre le signe et le signifié, tandis qu'Aristote était préoccupé par l'autorapport entre l'individuel et le général.

La langue japonaise, visant plutôt à gagner l'adhésion de l'interlocuteur qu'à lui enrichir le trésor des connaissances, est aujourd'hui encore plus sensible au rapport entre la partie et le tout qu'à l'unité entre l'individuel et le général, plus riche en abstractions analytiques qu'en abstractions inductives, plus pauvre en affirmations qu'en questions.

Nombreux linguistes et logiciens contemporains prétendent que si Aristote avait parlé le chinois, la logique aristotélique aurait eu un autre aspect. Il est bien possible. Mais cela ne veut pas dire que la logique attributive des jugements *in esse* puisse être réduite à la structure grammaticale de la langue hellénique mais, tout simplement, qu'en parlant le chinois, Aristote aurait construit plutôt une logique de la structure et de la temporalité qu'une logique du général et de l'éternel. En favorisant la découverte de certaines relations générales, les formes infra-logiques d'une langue n'empêchent pas définitivement la découverte d'autres rapports généraux. Les logiciens chinois de nos jours n'ignorent pas l'existence objective de l'unité entre l'individuel et le général. Il serait possible qu'une certaine atmosphère intellectuelle élève sur le premier plan d'une culture des formes logiques constituées sous l'influence de certaines formes infra-logiques dépassées. La dépression politique et idéologique après la première et surtout après la seconde guerre mondiale a conduit vers le discrédit du général et l'idôlatrie de la structure, vers la sous-estimation de l'induction et la surappréciation de l'analyse, à l'atro-

phie des relats et à l'hypertrophie de la relation. En fin de compte, les crises sont vaincues et l'hiérarchie des formes logiques à nouveau rétablie.

Ce qu'il faut absolument retenir, c'est que l'organisation grammaticale du langage, par la médiation de la cristallisation des formes infra-logiques de la pensée, participe à la *constitution* même des formes logiques et non seulement à leur *expression*. Après avoir poussé la connaissance jusqu'à l'essence des choses, les formes infra-logiques du langage l'empêchent de dessécher, de se décolorer, de se banaliser. Les attitudes pragmatico-affectives, constituées par l'organisation grammaticale du langage, dans les formes infra-logiques de la pensée, sont, pour la connaissance, la source principale de l'originalité.

Les formes infra-logiques du langage sont, du point de vue génétique, primordiales face à ses formes logiques, mais, au point de vue systématique, elles leur sont subordonnées.

Plus de pensée est condensée dans une expression originale que dans un lieu commun. Mais lorsqu'une expression ne se trouve plus au service d'une idée, elle cesse aussi d'émouvoir. Le rôle fondamental de l'expression est de transformer une inquiétude en pensée. Ceci ne signifie pas que la pensée est réduite au langage et non plus que le langage fait violence à la pensée. Le langage s'oppose à la pensée ainsi que la résistance des matériaux s'oppose à une construction.

3. MYTHE ET CATEGORIE

Tandis que la métaphore est l'instrument linguistique qui sert à construire les *notions*, le mythe est l'instrument lingustique qui sert à construire les *catégories*. La métaphore est un mythe de proportions réduites, tandis que le mythe est une métaphore de proportions géantes. La catégorie est le noyau rationnel du mythe, ainsi que la notion est le noyau rationnel de la métaphore. La métaphore participe à l'expression et à la formation des notions, tandis que le mythe participe à l'expression et à la formation des catégories.

Les mythes visent toujours l'origine des événements qu'il racontent. Dans le mythe, le *général* signifie encore *genèse*. Les mythes n'arrivent pas à refléter la vraie cause et la vraie essence des choses, mais ils reflètent déjà le fait d'extrême généralité

que toute chose a une cause et une essence. Ils expriment déjà la plus essentielle démarche de la raison : *la distinction entre le sensible et l'intelligible.* Par l'intermédiaire du sensible, le mythe parle de l'intelligible. Il raconte des événements passés au temps fabuleux de «tous les commencements», car «jadis» ressemble à «l'origine» : il *dépasse l'expérience immédiate.*

Le mythe par lequel une catégorie est sensibilisée et formée, est une fiction. C'est pourquoi, un mythe contient beaucoup plus de raison que de connaissance. La rationalité du mythe consiste justement dans le fait que par son contenu cognitif pauvre il tend à avoir une étendue très large. Tout comme pour les catégories, la pauvreté des notes est compensée par leur profondeur et leur généralité.

En éveillant des représentations dans l'esprit des écouteurs, le mythe ne sensibilise point une catégorie philosophique formée antérieurement, mais participe, de manière immédiate, à son processus de formation même. Il n'ajoute pas une individualité à un général conçu antérieurement comme tel, mais contribue implicitement à sa constitution catégoriale. Ainsi que pour toute création littéraire, les formes infra-logiques ne comblent pas d'ornements une catégorie connue, mais elles conditionnent leur connaissance même. Le mythe n'est pas un conte émouvant par lequel le parler tâche d'exprimer des connaissances usées, mais un mode de penser immédiat lié à un certain stade de développement du parler. La prépondérance des formes infra-logiques du langage mythique est déterminée par le fait, qu'au début de leur culture, les hommes parlaient pour se stimuler à des actions communes et moins pour augmenter leurs connaissances. Le mythe est plutôt un modèle opérationnel qu'une explication théorique. En racontant les exploits démiurgiques de certains êtres prodigieux, les hommes espéraient accroître leur propre puissance sur le monde. Le mythe est un langage à valeur magique. S'adressant plutôt à la sensibilité qu'à l'intellect, le mythe est un langage plutôt évocateur et invocateur qu'explicatif. Le mythe n'est pas tant le discours d'une fantaisie, qu'il est la fantaisie d'un discours où les formes infra-logiques maintiennent les formes logiques dans la proximité de leur source pragmatico-affective. Le mythe est la logique d'un langage qui, par la prépondérance des formes infra-logiques, empêche l'éloignement des formes logiques de leur source sensorielle-affective. Dans une culture dont les réactions pragmatico-affectives sont plus puissantes que celles intelectuelles-cognitives, le conte est le seul moyen

cohérent pour enchaîner les idées. Les mythes sont situés entre ce que les hommes s'efforcent de réaliser *pratiquement* et ce qu'ils ne peuvent pas encore comprendre *théoriquement*. Les mythes sont censés réduire la distance qui apparaît toujours entre ce que les hommes *désirent* faire et ce qu'ils *peuvent* effectivement faire.

La richesse des formes infra-logiques du langage artistique est également déterminée par le fait que le poète et le prosateur découvrent de nouvelles vérités dans la tension affective de l'opposition aux erreurs, aux mensonges et aux banalités de son époque, ainsi que par le fait qu'il désire que ces nouvelles vérités soient non seulement connues, mais aussi partagées. Evidemment, dans le langage artistique de nos jours les formes logiques et celles infra-logiques ne se trouvent plus dans une indistinction syncrétique mais dans une unité synthétique. C'est pourquoi il peut être traduit et analysé dans un langage scientifique. D'ailleurs, le mythe aussi peut à présent être traduit dans un langage scientifique apparaissant, ainsi, comme une modalité archaïque de la philosophie, de même que la philosophie apparaît, en conséquence, comme une modalité contemporaine du mythe.

Jusqu'à présent, l'athéisme a essayé de détruire définitivement les mythes. Ne serait-il plus athéiste encore de démontrer leur humanité et leur rationalité ?



En conclusion, étant la substance même de la pensée et non seulement son expression, le parler a par rapport à la pensée, non seulement une fonction de communication, mais aussi une fonction de constitution. Le parler sans pensée n'est pas encore parler, mais un simple trouble acoustique de l'air environnant, et la pensée sans le parler n'est pas encore pensée, mais une tension sensorielle-affective. Censée en premier lieu stimuler et seulement en second lieu transmettre les connaissances, la fonction de communication du parler, primordiale, mais non antérieure à l'autre, a, à son tour une sous-fonction affective et une fonction cognitive, la première, primordiale, la deuxième, seconde. En concordance avec ceci, la fonction de la formation des idées, seconde mais pas secondaire, a elle aussi une sous-fonction appréciative et une autre constatative ; la première, primordiale, la deuxième, seconde.

La primordialité de la fonction de communication est déterminée par le fait que, dans la lutte avec la nature, l'organisation de la collaboration est plus urgente que la formation des connaissances, tandis que l'incitation vers l'action est plus urgente que l'échange d'idées.

Le développement de la culture établit l'équilibre du rapport entre la communication et la formation des idées. La construction des vérités devient une des nécessités les plus profondément humaines de l'homme.



DE ACELAŞI AUTOR:

— **Rolul limbajului în formarea şi dezvoltarea ideilor,** Editura Academiei, 1957.

— **Filozofia deznădejdii,** Editura Ştiinţifică, 1957.

— **Introducere în logica dialectică,** Editura Academiei, 1959.

— **Structura logică a gîndirii,** Editura Ştiinţifică, 1962.

— **Elemente de Epistemologie Generală,** Editura Ştiinţifică, 1967.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA